

T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN TANRI-ALEM-İNSAN
GÖRÜŞLERİNİN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN
ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Abdülgaffar ASLAN

Hazırlayan
Hasan Tevfik MARULCU

Isparta 2002

	Sayfa
İÇİNDEKİLER	2
ÖNSÖZ	5
KISALTMALAR	8
GİRİŞ	10
A) FELSEFÎ OKULLAR VE TERCÜME FAALİYETLERİNE ETKİSİ	11
1) İskenderiye Okulu	12
2) Süryânî ve Nesturî Okulları	12
3) Harran – Sabîî Okulları	13
B) İSLÂM DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ BAKIMINDAN ESKİ YUNAN DÜŞÜNCESİ	21
C) MU'TEZİLE VE İSLÂM KELÂMININ DOĞUŞU	24
1) Mu'tezile'nin Menşei ve Doğuşu	25
2) İslâm Kelâmının Ortaya Çıkışı	27
a - Felsefe'ye Dayalı Olan Kelâm	30
b - Kelâm'a Dayalı Olan Felsefe	30
3) Basra ve Bağdat Ekolleri	32

İ.BÖLÜM

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN TANRI GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN ETKİLERİ

A) TANRI'NIN VARLIĞI VE BİRLİĞİ	39
B) MU'TEZİLE'NİN TANRI'NIN SIFATLARINA BAKIŞI	44
1) Tanrı'nın Kudreti	49
2) Tanrı'nın İrâdesi	55
3) Tanrı'nın Yaratması	58
a) Halku'l-Kur'ân Problemi	62
b) Kader	66
c) Kümûn ve Zuhûr Teorisi	69

4) Mânâ Teorisi	73
C) KÖTÜLÜK PROBLEMİ	76

II.BÖLÜM

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN ÂLEM GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN ETKİLERİ

A) A'YÂN	84
1) Varlık Problemi	86
2) Yokluk (Adem) Problemi	90
3) Hâl Teorisi	98
4) A'yân-ı sâbite Problemi	101
a) Cevher	102
b) Heyûlâ	104
c) Atomcu Dünya Görüşü	105
d) Halâ	110
e) Cisim	112
B) ARAZ	115
1) Arazların Sınıflandırılması	120
2) Arazların Cevherlerle Olan Bağlantıları	121
3) Hareket ve Sükûn Arazları	122

III. BÖLÜM

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN İNSAN GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN ETKİLERİ

A) İNSAN	131
1) Ruh ve Nefs	133
2) Duyu ve Çeşitleri	137

3) Akıl ve Bilgi	141
B) İRÂDE HÜRRİYETİ	144
1) Yunan Felsefesinde İrâde Hürriyeti ve Mu'tezile'ye Etkisi	146
a) Fiil	149
b)Tevellüd (Doğan Fiiller) Kavramı	151
SONUÇ	160
BİBLİYOGRAFYA	165

ÖNSÖZ

Her güncel problemin tekâmülünde tarihî bir süreç vardır. Bu nedenle bir problem, bu süreç açısından ele alınıp, oluşmasına etki eden faktörler tespit edilerek incelenmelidir ki, elde edilen netice, daha güvenilir ve doğru olsun. Bu bakımdan Mu'tezile, gerek kelâm ilminin ortaya çıkmasında, gerekse günümüzde aktivitesi devam eden çoğu fikirlere kaynak teşkil etmesi yönüyle, mümtâz bir yere sahip, önemli bir ekoldür. Her ne kadar bu ekolün hakkı, çoğu zaman kendilerine teslim edilmemiş, haksız ve sert eleştirilere maruz kalmış olsa da, kelâm tartışmaları, hep bu ekolün fikirleriyle iç içe, canlı şekilde günümüze dek süregelmiştir.

Özellikle Hulefâ-i Râşidîn devrinden itibaren hızla yayılmaya başlayan İslâm fetihleri, değişik bir çok din, kültür ve felsefenin İslâm dünyası ile komşu haline gelmesine neden olmuş, Hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlayan felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme çabaları, Abbâsî hükümetiyle birlikte daha da gelişmiş ve bazen resmî destek almış, böylece İslâm dünyası, İlkçağ (Yunan) felsefesiyle tanışmıştır. Yeni oluşan problemleri çözme ve İslâm düşüncesini savunma görevini üstlenen Mu'tezilî bilginler, bu amaç için nassa bağlı yorum kabul etmeyen, daha sonra selef olarak adlandırılacak ilk dönem alimlerinin “selefî akâid” metodunu yeterli bulmamış, nassın yanına felsefî bilgi kaynaklarını da ekleyerek, akli problemlerin çözümünde hakim kılmış, İslâm tarihinde haklı olarak kelâm ilminin kurucuları unvanını elde etmiştir. Onların, felsefenin temel problemlerine bağlı olarak kendi inanç doktrinlerini yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetmeleri, Müslümanlara özel orijinal bir felsefî hareketin oluşmasına neden olmuş, böylece nassları da göz önüne alarak, problemleri farklı boyutlarda ele alan kelâm ilmi doğmuştur. Bu alanlarda aktif rol oynayan Mu'tezile, bir yönden İslâm dünyasına dıştan gelen çeşitli ulûhiyet, tevhîd ve nübüvvet inkârcılarına karşı başarılı bir mücadele verirken, diğer yönden, içte türeyen Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi guruplarla da mücadele etmiştir. Mu'tezilîlerin asıl amacı, tevhîd ve adâlet anlayışlarını koruyup

savunabilmektir. Onların Tevhîdi koruma alanında, İlkçağ felsefesinin metotlarından ve delillerinden etkilenmeleri, bu delilleri bazen kullanmaları, bazen de cephe almaları, doğal bir sonuç olarak onların Tanrı, âlem ve insan görüşlerinin de yeni bir boyut kazanıp felsefî bir zemine çekilmesine neden olmuştur. Bununla beraber, Mu'tezile'nin İlkçağ felsefesiyle ilişkisi ve İlkçağ felsefesinin Mu'tezile üzerindeki etkileri hakkında yapılan müstakil bir çalışma yoktur. Biz de bu amaçla, Mu'tezile'nin, fikirlerinde özellikle İlkçağ felsefesinden yararlandığı yerleri, buna karşı Mu'tezile'nin hangi noktalarda filozoflardan ayrılıp tepki verdiklerini "Mu'tezile Ekolünün Tanrı, Âlem ve İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri" adı altında ortaya koymaya çalıştık. Başlıkta adı geçen "İlkçağ felsefesi" ile eski Yunan düşüncesini diğer bir deyişle Grek felsefesini kastettik.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, tercüme faaliyetlerinin başlarına kadar uzanan tarihî bir kesit, tercüme faaliyetleri ve bu faaliyetler neticesinde oluşan kelâm-felsefe ilişkisi yer almaktadır. Ayrıca alt başlıklar olarak, İskenderiye, Süryâniler ve Nesturîler, Harran – Sabîî okulları gibi felsefî okullar ve bunların tercüme faaliyetlerine katkısı, İslam düşüncesine etkisi bakımından İlkçağ felsefesi, Mu'tezile ekolünün doğuşu, İslâm Kelâmının ortaya çıkışı ve Basra ile Bağdat ekolleri gibi konulara değinilmiştir.

Birinci bölümde, felsefî eserlerin tercüme edilmesi ile birlikte, daha felsefî bir zemine çekilmiş olan ilâhiyat bahisleri, özellikle Mu'tezile'ye göre en önemli prensibin tevhîd olması nedeniyle onların tevhîd anlayışları ve bu anlayışa verdikleri önem, sıfatlara bakış açıları, Tanrı'nın kudret, irâde ve yaratma sıfatları hakkında yorumları, halku'l-Kur'ân problemi, kader problemi, kümûn ve zuhûr teorisi, Muammer'in mânâ teorisi, kötülük problemi gibi konularda, Yunan felsefesinin etkileri üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, âlem ve onunla alakalı olan özellikle felsefeden etkilendiği açıkça görülen a'yân, varlık, yokluk (adem), hâl, a'yân-ı sâbite, cevher, heyulâ, atomcu dünya görüşü, halâ, cisim, araz ve sınıfları, arazların cevherle olan bağlantıları ve özellikle hareket ile sükûn (durağanlık) arazları gibi konulara değinilmiştir.

Üçüncü bölümde de Mu'tezile'ye göre insan, ruh ve nefis, duyu, akıl ve bilgi, fiil ve irade, irade hürriyetine verilen önem, tevellüd kavramı gibi felsefenin etkisinin yoğun olarak görüldüğü konular incelenmiştir. Mu'tezile'nin, Yunan felsefesi haricinde yer yer, İran ve Hind gibi felsefî akımlardan da etkilenmiş olmasıyla beraber, konumuzun genişlememesi amacıyla çalışmamız, Yunan felsefesi ile sınırlı tutulmuştur. Böylece, Mutezile'ye göre “Tanrı-âlem-insan” ilişkisinin tespit edilmesinin yanında, onların teolojik görüşlerinin oluşmasında etkili olan filozof yada felsefî akımlar ve bu etkileşimde yer alan faktörler belirlenerek, Tanrı, âlem ve insan üçgeni oluşturulmaya çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde, çalışmanın neticesi bir bütün olarak değerlendirilmiştir.

Son olarak çalışmalarımız esnasında, bize bu konuyu tavsiye ederek maddî, mânevî hiç bir yardımı esirgemeyen muhterem hocam Yrd. Doç. Abdülgaâffar Aslan beye, çalışma boyunca teşvik ve alakasını eksiltmeyen muhterem hocam Prof. Dr. İsmail Yakıt beye, yine tavsiyelerinden istifade etmiş olduğum ve çalışmayı gözden geçirme nezaketinde bulunan Doç. Dr. M. Saffet Sarıkaya ile Yrd. Doç. Dr. Musa Koçar beylere teşekkürü bir borç bilirim.

Hasan Tevfik MARULCU

Isparta - 2002

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser.
a.mlf.	Aynı müellif.
Bkz.	Bakınız.
b.	Bin, ibn.
Çev.	Çeviren.
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
Hız.	Hazreti.
Haz.	Hazırlayan.
h.	Hicrî.
İFAV	İlâhiyat Fakültesi Araştırma Vakfı.
İ.Ü.E.F.Y.	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
M.Ö.	Milattan önce.
M.E.B.Y.	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
Nşr.	Neşreden.
ö.	Ölüm tarihi.
s.	Sayfa.
S.D.Ü.İ.F.D.	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
thk.	Tahkîk eden.
ts.	Tarihsiz.

GİRİŞ

Tarih boyunca, düşünce sistemlerinin birbirinden etkileşimini sağlayan en önemli faktörlerden birisi tercüme faaliyetleridir.¹ Nitekim felsefenin bir tanımının da, düşüncenin tekâmül nazariyesi olması bakımından,² medenî devirlerin sürekliliği, ilmî hayatın büyük bir güç, hareketlilik ve ivme kazanması, bu faaliyetler neticesinde gerçekleşmiştir. Bu faaliyetlerin, İslâm düşüncesinin felsefe ile kaynaşmasını sağlaması açısından büyük bir önemi vardır. Zira bu kaynaşma, İslâm coğrafyasında büyük düşünürlerin doğmasına neden olmuştur.³ Bu etkileşimde rol oynayan en önemli etkenlerden birisi de Yunan felsefesi olmuştur.

Yunan medeniyeti, kısa bir zaman öncesine kadar en eski uyanış hareketi olarak bilinmekteydi. Ancak son zamanlarda yapılan araştırmalar neticesinde, bu fikir esaslı bir şekilde sarsılmış, Yunan düşüncesinin de, kendiliğinden doğmadığı, bilakis Sümerler (M.Ö.3500), Fenike ve Mısır medeniyetlerinden oluştuğu ortaya çıkmıştır.⁴ Fetihler sebebiyle sınırları gittikçe genişleyen, bunun neticesinde de yeni kültürlerle sahip insanlarla bir araya gelen Müslümanlar, Yunan düşüncesine karşı, gerek tevhîd akidesini korumak, gerekse istifade edilebilecek konularından faydalanmak amacıyla, felsefî düşünceyle ilgilenmeye başlamışlardır. Bu ilgilenmenin ilk örneklerini Mu'tezile ekolü vermiştir. Felsefe ile tanışmadan önce sadece diyalektik (cedel) metodunu kullanan Mu'tezile, Yunan filozoflarının fikirlerini tanımaya başlamalarından itibaren, felsefede kendilerini Kaderîlere, Cebrîlere, Sıfâtîlere, filozoflara ve diğer dinlere karşı⁵ müdâfaa edebilecekleri deliller bulmuşlardır.⁶

¹ Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997, s.5.

² Goichon, A.-M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri* (çev.İsmail Yakıt), Ötüken yayınları, İstanbul 1993, s.9.

³ Goichon, a.g.e., s.10.

⁴ Ülken, a.g.e., s.20.

⁵ Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1998, s.41.

⁶ Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967, s.49.

Nitekim İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö.235/845) Anagsagoras'ın (M.Ö.429) görüşlerini benimsemesi, Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'ın (ö.235/849) Demokritos'un (M.Ö.370) fikirlerini kabul etmesi ve şüpheciliği inceleyerek “*Kitâbu'r-Reyb*” adlı eserinde işlemesi, Amr b. Bahr el-Câhız (ö.256/869)'ın “*Kitâbu'l-Hayevân*” adlı eserinde Aristo'ya (M.Ö.322) ve Yunan şüpheciliğine (septisizm) dair izler bulunması buna birer örnek olarak gösterilebilir.⁷

Mu'tezile, bir taraftan Yunan filozoflarının önermelerini, Kaderîlere, Cebrîlere, Sıfâtîlere ve diğer dinlere karşı, kendilerini müdâfaada kullanırken, diğer taraftan kendi fikirlerine tezat teşkil eden filozoflara reddiyeler yazmışlardır. Bu sebeple, ilk defa İslam diyalektiği ile Yunan felsefesi arasında fikrî mücadeleye kapı açanların Mu'tezile bilginleri olduğu söylenebilir. Bu hareketler, bir taraftan kelâmın felsefleşmesine, diğer taraftan felsefeye teolojik meselelerin de konu olmasına neden olmuştur. Böylece Hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlayan, Yunan ve Hind etkilerini getiren tercüme faaliyetleri neticesinde, felsefe ile İslâm düşüncesi kaynaşmaya başlamış, dördüncü asır sonlarında, Yunan ve Hind felsefeleri, düşman cepheler olmaktan çıkmışlardır. Bu önemli değişimlere zemin hazırlayan ana faktörün, fethedilen bölgelerde, daha önceden tesis edilmiş olan, eski Yunan ve Hind düşüncesinin okutulduğu kültür merkezlerinin ve okulların olmasıdır. Bunlardan önemli olanlarının birkaçına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

A- FELSEFÎ OKULLAR VE TERCÜME FAALİYETLERİNE ETKİSİ

Orta Çağ başlarında Roma Kilisesinin, her türlü fikri araştırma ve geliştirme faaliyetlerine karşı koyan dogmalarının ağır baskısından kaçan filozoflar ve hür fikirli din adamları çeşitli merkezlerde toplanmışlardı. Böylece ileride, İslâm düşüncesinin felsefe ile tanışmasına zemin hazırlayacak olan okullar kuruldu.⁸

Bu dönemde göze çarpan başlıca okullar şunlardır :

⁷ Ülken, a.g.e., s.89,90.

⁸ Ülken, a.g.e., s.34, 35.

1) İskenderiye Okulu

Makedonya'nın yıkılmasından sonra Atina'daki bilginlerin Mısır'a gitmeleriyle oluşan İskenderiye okulu, Hristiyan tefekkürünün ilk büyük merkezi sayılıyordu. Her ne kadar bu okulda daha çok astronomi, tıp ve kimya gibi müspet ilimlere önem verildiyse de, daha önceleri bu okulun büyük bir teolojik harekete sahne olduğunda şüphe yoktur. Bu hareketin başında İskenderiyeli Philon (M.Ö.25-M.S.50-54) ile Felotin (Plotinos) (M.S.270)⁹ geliyordu.¹⁰ Yunan felsefesinden İskenderiye okulu vasıtası ile fikirleri İslâm medeniyetine geçen, daha sonra Mu'tezile ve diğer İslâm düşünürleri üzerindeki etkilerinden bahsedebileceğimiz başlıca düşünürler, Eflâtun (M.Ö.347) ve Aristo (M.Ö.322) dur.¹¹ İslâm dininin ortaya çıkmasından ve Müslümanların Mısır'ı fethinden sonra bu okul, İskenderiye'den Antakya'ya nakledilmiştir.¹²

2) Süryânî ve Nesturî Okulları

Yunan ilmi, İslâm medeniyetine girmesinden uzunca zaman önce, birçok yollardan doğuya girmiş bulunuyordu. Abbâsî halifeliği esnasında Mu'tezile'nin birdenbire bu ilme karşı sempati duyması, daha önce bu yerleşmişliğin sağlamış olduğu bir etkidir. Zira Suriye, Irak ve İran'ın içlerine sokulup yerleşecek kadar müsait zemin bulmuş olan bu ilim hareketi olmasaydı, Abbâsiler zamanında birdenbire gözlerin eski Yunan medeniyetine çevrilmiş olması mucize nevinden bir olay olurdu.¹³

⁹ Felotin Mısır'da doğdu. Zengin bir ailenin çocuğudur. On sene kadar Yeni -Eflâtunculuk'un kurucusu Ammonios Sakkas'ın talebeliğini yaptı. Otuz yaşlarına geldiğinde geniş bir kültür kazanmıştı. M.Ö. 242 senelerinde, Poriyrios'un dediğine göre, Hind tefekkürünü öğrenebilmek için, İran'a karşı yapılan savaşta Roma imparatorunun yanına katıldı. İmparator bozguna uğradı. Plotin kaçtı. Bir müddet Antakya'da kaldı. Sonra Roma'ya gitti. Ölünceye kadar Roma'da oturdu. Seçkin talebelere ders veriyor, yol gösteriyordu. (bkz. Olguner, Fahrettin, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, s.13).

¹⁰ Işık, a.g.e., s.46.

¹¹ Ülken, a.g.e., s. 38.

¹² Ülken, a.g.e., s. 70.

¹³ Ülken, a.g.e., s. 57.

Bu okullarda yetişen Süryânî veya Armaennes gurubu, Eflâtun felsefesine bağlı olan Katoliklerin aksine, Aristo'nun fikirlerini benimsemişlerdi. Bunlar Yunan felsefesini oldukça iyi biliyor ve öğretimiyle uğraşıyorlardı. Doğu bölgelerinde özellikle Irak, İran ve Suriye'de faaliyet sürdürüyorlardı. En meşhur medreselerinden biri, İran'ın Huzistan bölgesinde bulunan "Cündişapur" (Gonde Şapur) adlı medreseleridir.¹⁴

489'da Edessa (Urfa)'dan sürülen Nesturîler ile putperest kabul edildikleri için 529'da Atina'dan sürgün edilen Yeni Eflâtuncu filozoflar, Cündişapur'a yerleşmişlerdi. İslâm âleminde Enuşirvan-ı Âdil diye bilinen I.Hüsrev b. Kubât (531-579), burada felsefe, tıp ve diğer ilimlerin okutulduğu bir okul kurmuş, Aristo ve Eflâtun'un bazı eserleriyle "*Kelile ve Dimne*" bu devirde Farsça'ya çevrilmiştir.¹⁵

Bu bilgiler doğrultusunda Yunanlı, Suriyeli, Hindli ve İranlı bilim adamlarının Cündişapur'da toplanmış olduğunu, bunun neticesinde de, bu şehrin önemli bir bilim ve kültür merkezi haline geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu merkezlerde yetişen bilim adamları, ileride de bahsedeceğimiz gibi, Mu'tezilî düşünürlerin görüşlerinde etkili olmuştur.

3) Harran – Sabî Okulları

Arap komşularınca Sabî (Subbî, Subbâ) adı verilen Sabîler, kendilerini Manderler (ârifler, bilenler), ya da Nasuralar (kutsal öğretileri koruyup gözetenler) olarak adlandırırlardı.¹⁶ Me'mûn dönemi (813-833) yaşayan ve Sabîlikle hiçbir ilgisi olmayan geleneksel Asur-Bâbil politeizmine sahip Putperest ve Harrân bölgesinde yaşayan bazı toplumlar da kendilerine Sabî ismini vermişlerdir.

¹⁴ el-Gurâbî, Ali Mustafa, *Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm inde'l-Müslimîn*, Mısır 1956, s.137; Ulutan, Burhan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1976, s.43.

¹⁵ Küçük, Hasan, *Antik Çağdan Günümüze Sistematik Felsefe Tarihi*, Dersaâdet Yayınları, İstanbul 1985, s.28; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İklim yayınları, İstanbul 1992, s.11; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.51

¹⁶ Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2000, s.131.

Sabit b. Kurre (ö.288/901)¹⁷, oğlu Sinan (ö.331/943)¹⁸, torunu İbrahim b. Hilâl (ö.335/946)¹⁹ gibi bilginler de aslen Harran bölgesindedir.²⁰ Bunlar, Bağdat gibi merkezlerde Sabîî adı altında meşhur olmuş ve faaliyetlerine devam etmişlerdir.²¹

Arap fethinden çok önce mevcut olan Harran Okulu da, diğer düşünce merkezleri kadar önemlidir. Tarih kaynaklarından burada Yeni Eflâtuncu ve Phythagoras'cı felsefe okutulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu okulda yetişen filozof, matematikçi ve tabipler, Abbâsîlerin ilk döneminde, tercüme ve telif hareketinde önemli rol oynamışlardır.²² Pek çok eseri Yunanca ve Süryânîce'den Arapça'ya çevirmişler, yeni kitaplar yazmışlardır. Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö.339/950) gençliğinde hâlâ faaliyetine devam etmekte olduğu anlaşılan bu okula mensup hocalar, güneş ve yıldızların hareketlerini izleyerek yorumlarda bulunmuşlardır. Bazı eserlerde²³ onların bu inançlarının Babil ve Keldanî inancının bir kalıntısı olduğu belirtilmiştir. Aynı zamanda onların fikirleri, İskenderiye'deki Yeni Eflâtunculuk akımı ya da İrfânîlikten alınmış düşüncelerle zenginleştirilmiştir.²⁴ Yine onların Matematik ve Astronomiye büyük önem verdikleri ve Neo-Pythagoresien (genç kuşak Pisagorcular) felsefeye meylettikleri de nakledilmektedir.²⁵

Adı geçen bu okullar, Müslümanların felsefe ile tanışmasına zemin hazırlaması bakımından oldukça önemli merkezlerdir. Öyle ki, Hicrî II.-IV'üncü asırlar içinde bütün müspet ilimler ve felsefe sahasında ortaya çıkan tercüme

¹⁷ Harran Sabîî'lerindendir. Tıp, Felsefe ve Matematikte meşhur olmuştur (bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü Alami'n-Nübelâ*, Beyrut 1986, XIII, 485; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, III.Baskı, Beyrut 1979, XI, 85; Gündüz, Şinasi, *Son Gnostikler Sabîîler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s.8,9; Sarıkçioğlu, a.g.e., s.132.

¹⁸ İbn Esîr, Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1982, V, 132; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu't-Terâcîm*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1984, III, 141; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifin*, Dâru İhyâ-u Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., IV, 281.

¹⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982 I, 6; Zirikli, a.g.e., I, 42; Kehhâle, a.g.e., I, 36.

²⁰ İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist fi Ahbari'l-Ulemai'l-Musannifin mine'l-Kudemâ ve'l-Muhaddisîn ve Esmâi Kütübihim* (thk. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994, s.339, 348, 350, 356, 366, 371; İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995, s.51.

²¹ Sarıkçioğlu, a.g.e., s.132.

²² Gündüz, a.g.e., s.8,9.

²³ Sarıkçioğlu, a.g.e., s.131-142.

²⁴ İzmirli, a.g.e., s.51.

²⁵ İbn Ebî Useybia', *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ'*, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s.51; Gurâbî, a.g.e., s. 138; Ulutan, a.g.e., s.43; Uludağ, Süleyman, "Harrânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 241.

faaliyetleri, İslâm medeniyetinde daha dördüncü asırdan itibaren meyvelerini vermekte gecikmemiştir. Matematik, tıp, hendese, tabiat ilimleri ve felsefe sahasında, bütün dünya için çok önemli adımlar atılmıştır. Yunan ve Hind medeniyetlerinin kaynaşmasından doğan bu yeni medeniyet hamlesi, dünya uyanış hareketlerinin en önemli olaylarından birisidir. Bu faaliyetler neticesinde, Kur'ân etrafında diyalektik bir din felsefesi meydana gelmiştir. Böylece mevcut olan kaderîlik, cebrîlik ve diğer ekoller felsefîleşmeye başlamış, bu cereyanlar arasında en fazla felsefîleşeni ise Mu'tezile olmuştur. Yunan filozoflarının tanınması, Mu'tezile'nin fikrî platformda bakış açılarını değiştirmiştir. Kendilerini müdafaa edebilecekleri delilleri felsefeden bir bir bulmuşlar, böylece Yunan düşüncesinden istifade etmişlerdir. Bu sebeple denilebilir ki, İslâm diyalektiği ile Yunan felsefesi arasında ilk ciddî etkileşim, Mu'tezile ile başlamıştır.

Bağdat'ta Me'mûn (198/813) ve Mütevekkil (232/847) zamanlarında aktif halde olan tercüme faaliyetlerinden bir diğeri de, ikinci derecede olmakla beraber Hind faaliyetleri olmuştur.²⁶ Bu sebeple Mu'tezile üzerinde Yunan felsefesinin etkisi yanı sıra, Hind felsefesinin de etkisi olduğu söylenebilir.

Müslümanlardan tercüme faaliyetine katılan ilk şahıs, Emevî ailesinden Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö.85/704) olmuştur.²⁷ Hâlid b. Yezîd İskenderiyeli birer rahip olan Stabhon ve Marianos'a tıp, astronomi ve kimya ilmine dair Yunanca'dan bazı eserleri tercüme ettirmiştir.²⁸ Yalnız bu tercümeler, o zamanda, kimya, tıp ve astronomi gibi bilgiler ile sınırlıdır. Yunan teolojisi ve insan bilimi ile ilgili değildir.²⁹ Bu sebeple Mu'tezile'nin felsefe ile tanışmasının bir anda olmadığını, bilakis üç devre altında toplayabileceğimiz belli aşamalardan sonra gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

²⁶ Ülken, a.g.e., s. 92.

²⁷ Hicrî 85'de vefat eden Hâlid, Mervân ehlinin hakîmi olarak tanınırdı. Çeşitli ilimlerle meşgul olmayı son derece seven Hâlid, Mısır'dan gelen ve Yunan felsefesi ile ilgilenen bilginlerden, Yunanca ve Kıptîce olan eserlerin Arapça'ya çevirmelerini istemiştir. Bu, İslâm tarihinde bir dilden diğeri bir dile yapılmış olan ilk tercüme faaliyetidir (bkz. İbn Nedîm, a.g.e., s.338).

²⁸ İbn Nedîm, a.g.e., s.242; Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (çev. Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, Ankara 1996, s.36; Macit Fahri, a.g.e., s.12.

²⁹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.53; Ammara, a.g.e., 36.

I. Devre :

Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem (64/684) ve Ömer b. Abdülaziz (99/717) devrinde tercüme edilen eserler sosyal hayatla ilgili konularda sınırlı kalırken, Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (136/754)'dan Hârûn Reşîd (170/786)'e kadar olan devrede genişleyerek felsefe, ahlak, mantık, cebir ve geometriyi de içine almıştır. Pehlevî dilinden (eski Farsça) Arapça'ya tercüme yapanlar arasında en önemli şahsiyet, Abdullah b. Mukaffâ'dır (ö.142/759).³⁰

Hiz. Ömer zamanında barış yoluyla alınan Cündişapur'da (638) bulunan Tıp okulu temsilcileri, Abbâsî sarayında daima özel bir saygı görmüşlerdi.³¹ Halife Mansûr midesinden rahatsızlanınca Cündişapur tıp okulu hocalarından hastanenin baş tabibi Cürcîs (Georgius) b. Cibrâil b. Buhtîşû (ö.152/769) 765'de Bağdat'a çağrıldı. Bağdat'ta dört yıl kalan Cürcîs, kaldığı süre zarfında Halife Mansûr'a Yunanca ve Süryânîce'den bir çok nakiller ve tercümeler yaptı.³²

Halife Mansûr, dil, edebiyat ve dînî ilimlere dair eserlerin yanı sıra, aklî ilimlerle de ilgilendi. Grekçe, Süryânîce, Sanskritçe ve Farsça'dan tercüme ettirdiği bu eserler için sarayında bir kütüphane kurdu ve buna "Hızânetü'l-Hikme" adını verdi. Nitekim Beytü'l-Hikme'nin çekirdeğini, Bağdat'ta kurulan bu kütüphane oluşturuyordu.³³

Bu devrede, Yahyâ b. Patrik (ö.200/815) ve Cürcîs b. Cibrâil'in (ö.152/769), tıp, hendese, mantık ve tabiat alanında eserler tercüme ettiğini görürüz. Ayrıca Halife

³⁰ Gurâbî, a.g.e., s.138; Corbin, a.g.e., s.59.

³¹ Uslu, Recep, "Cündişâpur", *DİA*, VIII, 118.

³² Buhtîşû sülalesi, Abbâsiler döneminde hekimlikleriyle ün yapan Nestûrî bir Hristiyan ailesidir. Bu aileden, Cürcîs b. Cibrâil'in (ö.152/769) kaynaklarda *Künnaş* adıyla Süryanice bir tıp kitabı yazdığı, bu kitabın daha sonra Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya tercüme edildiği, Ebû Bekir er-Razî'nin bu kitaptan iktibaslar yaptığı söylenmektedir (bkz. İbn Ebî Useybia', a.g.e., s.256; Zirikli, a.g.e., II, 146; Doğruyol, Hasan, "Buhtîşû", *DİA*, VI, 378).

Cürcîs b. Cibrâil'in oğlu olan Buhtîşû b. Cürcîs (ö.185/801), yine Halife Hârûn Reşîd zamanında saray doktorluğu yapmış *Künnaşu'l-Muhtasar* ile *Kitâbu't-Tezkire* adlı iki eser yazmıştır (bkz. Zirikli, a.g.e., II, 44).

Yine bu aileden gelen Cibrâil b. Ubeydullah (ö.396/1006), İslâm literatüründe peygamberlerle filozofları bir arada anlatan ilk eser olarak zikredilen *el-Mutâbaka beyne Akvâli'l-Enbiyâ' ve'l-Felâsife* adlı kitabı ve daha pek çok eseri kaleme almıştır (bkz. İbn Nedîm, a.g.e., s.358; Zirikli, a.g.e., II, 111; Doğruyol, "Buhtîşû" *DİA*, VI, 379).

³³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.17.

Mansûr, kendi kâtibi olan İran'lı Abdullah b. Mukaffâ'ya (ö.142/759)³⁴ Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyyâtının ilk üç kitabı ile Porphyrius'un *Eisagoge* (*İsâgoji*)sinin yanısıra *Kelile ve Dimne*'sini Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirmiştir.³⁵ Yine bu dönemde Mani İbn Deysan ve Markius'un kitaplarıyla *Hüdâ-i Nâme*, *Âyin Nâme*, *Kitâbu'l-Mezdek*, *Kitâbu't-Tâc*, *el-Edebü'l-Kebîr* vb. eserler tercüme ettirilmiştir.³⁶

Mansûr ve Bermekiler devrinden itibaren Cündişapur akademisindeki Süryânîler, Hindliler, Harranlılar ve Nebâtîler'in de tercüme faaliyetlerine katıldıklarını görüyoruz. Tabip Cürçîs b. Cibrâîl ve Bağdat Patriği Sergios, Yunanca birçok eseri Arapça'ya tercüme ettiler. Batlamyus'un *Sintaksis'i el-Macesti*'si ve Öklit'in *Elemento Geometricae* (*Usul-ü Hendese*) adlı kitabı bu dönemde Haccâc b. Yusuf b. Matar (ö.214/829) tarafından Arapça'ya çevrildi.³⁷

Tercüme faaliyetlerinin devam ettiği Hârûn Reşîd devrinde ise özellikle Ankara ve Ammuriyye'nin (Emirdağ yakınlarında eski bir şehir) fethinden sonra buralardan elde edilen kitaplar Bağdat'a götürüldü. Bu kitaplar, Hârûn Reşîd'in saray hekimi Yuhanna (Yahyâ) b. Masaveyh (ö.243/857)³⁸ başkanlığında kurulan bir heyet tarafından Arapça'ya tercüme edildi.³⁹ Ayrıca Haccâc b. Yusuf b. Matar'ın yanı sıra Yahyâ b. Bitrik et-Tarsûsî (ö.200 815)⁴⁰, Sehl b. Hârûn (ö.215/830) da, bu dönemin önemli mütercimleri arasındadır.⁴¹

Görüldüğü üzere bu devrede tercüme edilen eserler, daha çok toplumun ihtiyacı olan tıp, kimya, astronomi gibi ilimlerde sınırlı kalırken felsefeye dair tercüme çalışmaları azdır.

³⁴ İran asıllıdır. Katiplik ve mütercimlik ile meşhur olmuştur (bkz. Zehebî, a.g.e., VI, 208; Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1996, III, 421; İbn Kesîr, a.g.e., X, 96; Ziriklî, a.g.e., IV, 440).

³⁵ Zirikli, a.g.e., VIII, 210).

³⁶ İbn Nedîm, a.g.e., s.172; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.33.

³⁷ Ayrıca İbn Nedîm onun Aristo'nun "*Kitâbu'l-Mir'ât*" adlı eserini Arapça'ya tercüme ettiğini söylemiştir. Ancak Aristo'nun bu eseri bilinmemektedir (bkz. İbn Nedîm, a.g.e., s.339, 340, 371; Macit Fahri, a.g.e., s.13).

³⁸ Süryânî asıllıdır. Cündişapur okulunda yetişmiştir. Kırka yakın risâlesi vardır (bkz. İsmail Paşa, a.g.e., II, 515; Zirikli, a.g.e., VIII, 211; Kehhâle, a.g.e., XIII, 263).

³⁹ İbn Ebî Useybia', a.g.e., s.222.

⁴⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX, 53; İbn İmâd, Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., IV, 105.

⁴¹ Bağdatlı, İsmail Paşa, *İdâhü'l-Meknûn, fi'z-Zeyli alâ Keşfü'z-Zünûn*, Dâru'l-Meârif, İstanbul 1947, II, 41; Zirikli, a.g.e., III, 143; Kehhâle, a.g.e., IV, 286.

II. Devre :

Hicrî 198-300 seneleri arasını kapsayan bu dönem, Beytû'l-Hikme devresi olarak anılmaktadır. Halife Me'mûn (198/813) tarafından Cündişapur akademisi örnek alınarak kurulan Beytû'l-Hikme, bir tercüme merkezi olarak faaliyette bulunmasının yanı sıra, bir akademi ve halka açık bir kütüphane hizmeti veriyordu. Ayrıca Beytû'l-Hikme'yi zenginleştirmek için İbn Bitrîk, Haccâc b. Matar (ö.214/829) ve Yuhanna b. Mâseveyh (ö.343/857)'den oluşan bir heyet, Bizans'a gönderilerek felsefeye dair olan kitaplar toplatılmıştır.⁴²

Bu dönemin başlıca mütercimleri arasında, Ömer b. Ferruhan et-Taberî (ö.208/816), Süryânî bir Hristiyan olan Abd el-Mesîh İbn Naimâ el-Hımsî (ö.220/835)⁴³, Yâkub b. İshâk el-Kindî (ö.252/867), Huneyn b. İshak (ö.260/873), Kusta b. Luka (ö.288/900)⁴⁴, Ebû Osman ed-Dımişkî (ö.288/900), Sâbit b. Kurre el-Harrânî (ö.288/901), Ebû Bîşr Mettâ (ö.329/940) ve Yahya b. Adî'nin gözde talebesi İbn Hammâr diye bilinen el-Hasan b. Suvâr (ö.407/1017) yer almaktadır.⁴⁵

Görüldüğü üzere bu alandaki en önemli gelişmeler, ortaçağın en büyük ilimler akademisi hüviyetine sahip Beytû'l-Hikme'yi kuran Me'mûn devriyle başlamıştır. Bu dönemde Antik Yunan, Hind, İran ve Nebatî düşüncelerine ait ilmî ve felsefî eserler, tercüme yoluyla İslâm dünyasına kazandırılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalar sonunda ünlü tabiplerden Hipokrat, Calinus, Yunan filozoflarından Eflâtun ve Aristo'nun ve daha bir çok bilginin eserleri tercüme edilmiştir.

⁴² İbn Nedîm, a.g.e., s.301.

⁴³ Aristoteles'in *Sophistique* ve *Physique* adlı eserlerinin çeviricisidir. Aristoteles'e isnat edilen ünlü *Theologie*'nin de çeviricisidir (bkz. İbn Nedîm, a.g.e., s.340, 350; Corbin, a.g.e., s.53).

⁴⁴ Suriye Heliopolis'inden Balbek'lidir. Rum ve Hristiyanların oluşturduğu Melkit mezhebindedir. Filozof, hekim, fizikçi ve matematikçi olup Aristoteles'in *Physique*'si üzerine Aphrodise'li Alexandre ve Jean Phliopon'un şerhlerini ve kısmen *De Generatione et Corruptione* adlı eserin şerhlerini ve Plutarque'a isnat edilen *De Placitis Philosophorum*'u çevirmiştir. Telif eserleri de vardır (bkz. İbn Nedîm, a.g.e., s.330, 340, 344, 350, 351, 355, 410; Ziriklî, a.g.e., V, 196; Kehhâle, a.g.e., VIII, 131; Corbin, a.g.e., s.53).

⁴⁵ Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevduâtî'l-Ulûm*, Beyrut 1985, I, 270; Corbin, a.g.e., s.49, 62; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.19.

III. Devre:

Bu devir, hicrî 300 seneleri ile dördüncü asrın ortalarına kadar uzanmaktadır. Bu dönem, doğrudan felsefe eserlerinin tercümesi üzerinde yoğunlaşılın, Sinan b. Sâbit b. Kurre (ö.331/943), Yakubî bir Hristiyan olan Yahyâ b. Adî (ö.364/975)), Ebû Ali b. Zür'a (ö.398/1031) ve Hilâl b. Hilâl el-Hımsî (ö.422/1031) gibi mütercimlerin rol oynadığı bir devredir.⁴⁶ Bu devrede, II. devreye nispetle daha fazla felsefe üzerinde yoğunlaşmıştır.⁴⁷

Yine Mettâ'nın talebesi olan Yahyâ b. Adî de (ö.364/975) mantık sahasında büyük şöhret kazanmış ve bundan dolayı, el-Mantıkî lakabıyla anılmıştır. O, mantık ilminin mahiyetine dair birçok risâle yazmıştır. Aristo'nun *Poetica*, *Sophistica*, *Topica*, *Metaphysica* gibi kitapların tamamı onun tercümeleridir.⁴⁸

Böylece mantık, bir metodoloji olarak İslâm dünyasına girmiş ve X. yüzyılda bazı Mu'tezile kelâmcıları vasıtasıyla kelâm ve nahivde kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁹ İslâm dünyasında Abdullah b. Mukaffâ (ö.142/759) ile başlayan ilk mantık çalışmaları giderek gelişmiş ve Mansûr (ö.137/754) döneminde Arapça'ya çevrilen *Organon* kitabı, çeşitli âlimler tarafından özet ve şema haline getirilmiştir. Böylece mantığa dair reddiyeler de yazılmaya başlamıştır. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, Gazzâlî (ö.505/1111)'ye gelinceye kadar, mantık, İslâm toplumunda, felsefe okulları dışında genel kabul görmemiştir.⁵⁰

Netice olarak İslâm dünyasındaki felsefe ve kelâm ekollerinden çoğunun Abbâsîler döneminde (750-1258) ortaya çıktığını görüyoruz. Çünkü Abbâsî halifeleri, İran, Hind ve özellikle Helenistik bilim ve düşünce ürünlerinin Arapça'ya kazandırılması için gereken zemini hazırlamışlar ve bu alandaki çalışmaları maddî ve manevî açıdan desteklemişlerdir. Nitekim Mansûr zamanında (136/754) önce şahsî, sonra gurup olarak devam eden tercüme faaliyetleri, giderek gelişmiş ve nihayet

⁴⁶ Gurâbî, a.g.e., s.142.

⁴⁷ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.18; Corbin, a.g.e., s.53.

⁴⁸ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.57; Macit Fahri, a.g.e., s. 20.

⁴⁹ Macit Fahri, a.g.e., s.20.

⁵⁰ Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Düşünce Yayınları, Ankara 1976, s.18.

Me'mûn 830 yılında Beytü'l-Hikme'yi kurarak bu çalışmaları esaslı bir kuruma kavuşturmuştur. Beytü'l-Hikme'yi bizzât görmüş ve kütüphanesinden faydalanmış olan İbn Nedîm, (ö.385/995) mütercimler listesini, Grekçe'den Süryânîce'ye, sonra da Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme edenlerin sayısının kırk yediyi bulduğunu nakletmiştir. Yine o, Farsça'dan tercüme edenlerin on altı, Sanskritçe'den tercüme edenlerin üç kişi olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Bu kırk yedi kişilik mütercim kadrosu, seksene yakın âlim ve filozofun birçok eserini Arapça'ya çevirmişlerdir.⁵² Bu verimli çalışmalar, kısa zamanda ürünlerini vermeye başlamış Tabiiyyûndan⁵³ (Naturalism, Tabiatçılar) ayrı olarak, Aristoculuk, Eflâtunculuk, aynı zamanda bu iki akımı birleştiren İşrâkîlik (illuminiizm)⁵⁴ gibi sistemler ayrı birer ekol olarak gelişip sistemleşmeye başlamışlardır. Nitekim Meşşâî felsefesinin (Peripateticism, Aristotelianism)⁵⁵ ilk temsilcisi ve ilk İslâm filozofu olan Ebû Yusuf Yakub b. İshâk el-Kindî, bu kadro içerisinde çıkmıştır. Kindî ile beraber, Mutezilî âlimlerin fikirlerinin şekillenmesi bakımından ayrı bir öneme sahip olan Aristoteles'den bir filozof olarak söz edilmeye başlanmıştır.⁵⁶ Kindî, felsefenin bütün disiplinleriyle ilgilenmiş ve çeşitli alanlarda iki yüz yetmiş eser kaleme almıştır. Büyük bir filozof ve mantıkçı olan Farâbî (ö.339/950) ise Meşşâîliği her alanda temellendirmiş, Aristo'dan beri çözümlenmeyen klasik mantığın karmaşık problemlerini açıklığa kavuşturmuştur. Yine bu yüzyılda ortaya çıkan ve o döneme kadar gelmiş olan ilim ve felsefe birikimini kendi eklektik metotlarıyla yeni baştan

⁵¹ İbn Nedîm, a.g.e., s.340-342.

⁵² İbn Nedîm, a.g.e., s.301; Kaya, Mahmut, "Beytü'l-Hikme" *DİA*, VI, 89.

⁵³ Deney ve tümevarım metodunu ilk kullanan ve bilginin duyumlardan ibaret olduğunu savunan İslâm dünyasındaki ilk felsefi cereyandır. Kurucusu Ebû Bekr Zekerîyya er-Râzî'dir (ö.323/935) (bkz. Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 1997, s.140).

⁵⁴ Gerçek bilgiye ancak mistik tecrübe yöntemiyle ulaşılacağını, bu konuda Mantıkî kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunan XII. Yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan, Şihabüddin Yahya es-Sühreverdî el-Maktul (ö.587/1191) tarafından savunulan bu görüş, Eflâtun felsefesi etkisi altında olan felsefi bir sistemdir (bkz. Keklik, Nihat, *Türk İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları (İÜEFY), İstanbul 1987, s.96).

⁵⁵ İslâm dünyasında Aristocu felsefeye verilen isimdir. Meşşâî (yürüyen) ismi, Aristo'nun derslerini yürüyerek vermesine atfen verilmiştir. Yalnızca Aristo'nun etkisinde kalmamış yer yer Eflâtun, Yeni Eflâtunculuk, Manihesit gibi kaynaklardan da ilham almıştır Kindî, Farâbî, İbn Sîna, İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından temsil edilmiştir (bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ yayınları, Ankara 1999, s.309; Keklik, a.g.e., s.89).

⁵⁶ Harun Reşid döneminin sonuna kadar Aristo Felsefesi ile ilgili ciddi bir araştırma yapılmamıştır. Zira o zamana kadar Aristo, yalnız Mantık alanında bir otoriteydi (bkz. Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1994, s.75,76).

sistemleştiren İhvânî's-Safâ hareketi⁵⁷ de Abbâsîler devri düşünce hayatında önemli bir yer tutar. Ayrıca Meşşâîliğe reaksiyon olan İşrâkîlik ve onun kurucusu Sühreverdî el-Maktul'ü (ö.587/1191) de Abbâsîlerin son dönemlerinde yetişen filozoflardan saymak gerekir.⁵⁸

Diğer taraftan bu felsefî akımlara paralel olarak İslâm düşüncesini Din felsefesi haline getiren kelâmcıların faaliyetleri de ayrı birer ekol (öğreti) halinde gelişmeye başlamıştır. Bunlar Tanrı'nın sıfatları, insan irâdesi ve özgürlüğü, kazâ ve kader, Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması, büyük günah meselesi, Ru'yetullâh, gibi bir takım problemlerle ilgilenmişlerdir ki, bunun neticesi olarak, Mu'tezile, Cebriye, daha sonraları bunlara karşı olarak, Tanrı'nın küllî irâdesi karşısında, insanın da cüzî irâde sahibi olduğunu ileri süren Küllâbîlik ve onu takip eden Eş'arîlik ile Maverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan Mâturîdîlik gibi akımlar gelişmiştir.⁵⁹

B- İSLÂM DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ BAKIMINDAN ESKİ YUNAN DÜŞÜNCESİ

Yunan düşüncesi, her şeyden önce varlığın ne olduğu üzerinde durmuş; evreni bir düzenin yönettiğini, varlıkların belli düzen ve biçimlere bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Pythagoras'ın sayıları,⁶⁰ Eflâtun'un idelaları,⁶¹ Aristo'nun madde ve form teorisi⁶² varlığın temeli olan değişmez gerçeklerdir. Evren, değişmez gerçekliklere göre düzenlenmiştir.⁶³

⁵⁷ X. yüzyılda İslâm âleminde ilim zihniyetini ve tabiat ilimlerine dayanan felsefeyi hakim kılmak amacıyla ortaya çıkan ve Türk – İslâm Felsefesinde kendilerine “Ansiklopedistler” adı verilen, Basra merkezli, Şîî temâyüllere sahip bir guruptur (bkz. Yakıt, İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992, s.17, 18).

⁵⁸ Küçük, Hasan, a.g.e., s.34; Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994, 25.

⁵⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi İstanbul 1996, s.23; Küçük, a.g.e., s.34.

⁶⁰ Bu anlayışa göre, idrak edilen her şey, sayı içerir. Zira sayı olmadan bir şeyi kavramak, mümkün değildir. Sayı, tek ve çift olmak üzere iki özgün biçime sahiptir... Bir, her şeyin ilk nedenidir. Sayının etkisi ve özü on sayısına göre ölçülmelidir. Zira o yücedir, yetkin ve etkileyicidir (bkz. Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe* (çev. Oguz Üzügül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s.227).

⁶¹ Eflâtun'un idealar teorisine göre, görünen âlem yani dış dünya, parça parça ve hareketlidir. Fikirlerimiz ise küllî ve sabittirler. Şu halde bildiğimiz, hissedilemeyen şeyin varlığıdır. O, sabittir ve birdir. O, şu görülen âlemin dışında yüce âlemdir, idealar âlemidir (bkz. Olguner, Fahrettin, *Y. Kumejr'den İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, s.102).

⁶² Bu teoriye göre varlıklardan bazıları, sadece bil-fiil (maddesi olmayan ilk formlar gibi), diğer bazıları, bil-kuvve (örneğin sonsuz ve boşluk), bir diğer bazı ise hem bil-fiil hem de bil-kuvve (madde ve formdan meydana gelen bütün varlıklar) olarak vardır (bkz. Aristoteles, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, Bornova 1993, K= XI. Kitap, II, 117).

⁶³ Hilav, Selahaddin, *Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, II.Baskı, İstanbul 1975, s.55.

Yunan filozoflarının en önemli övünç kaynağı kozmolojileri, yani bir bütün olarak âlemi ve onun içinde insanın konumunu rasyonel bir biçimde açıklamış olmalarıydı. Bu, tek Tanrı inancına dayalı geleneğin takipçilerini felsefeye yönlendiren bir etken oldu. Böylece din eksenli düşünen kesim, düşünce yapısının bir parçası olarak Tanrı'ya ve insana dair tartışması yapılmış bir sistem geliştirmeye çalıştılar.⁶⁴

İlk başta bu çalışma, İslâmî vahyin öbür tek ilahlı geleneklerle karşı karşıya kaldığı Tanrı'nın mutlak birliği (tevhid) ve risâlet gibi alanlarda yapıldı. İslâm düşünce sisteminde bu türden bir savunmayı başlatan ilk ekol Mu'tezile olmuştur.⁶⁵ Mu'tezile ekolü, kozmolojik sorunların çoğunu "Tanrı'nın birliği" başlığı altında ele almıştır. Bu çalışmalar sonucu yeni oluşan kelâm terminolojisinin de yer alan –cevher, araz, varlık, yokluk...- gibi kavramlar, tam tamına olmasa da Yunan felsefe geleneğinin bir yansımasıdır. İhtimal ki Mu'tezile, zaman zaman katıldığı Hıristiyan teolojik tartışmalardan da etkilenmiştir.⁶⁶ Fakat Mu'tezile düşünce sistemi, her ne olursa olsun vahye öncelik tanıyarak, "âlem, âlemde yer alan insan ve mutlak varlık arasında ne gibi bir ilişki vardır?" sorusunu, İslâm dininin ilkelerini göz önünde tutarak çözümlemeye çalışmıştır. Bu çalışmalarda felsefî düşüncelere karşı, gerek istifâde, gerekse etkiye tepki bakımından savunma olarak görülen bir etkileşim ortaya çıkmıştır.⁶⁷ Bunlar:

1-Tevhid akidesini koruyabilme ve insan özgürlüğünü ispatlayabilmeleri açısından Yunan filozoflarını reddetmeleridir. Örneğin Hayyât (ö.290/902), Aristo'nun bir eseri olan *Organon*'un *II. Analitikler* bölümüne bir reddiye olarak "*er-Red alâ Kitâbi'l-Burhân*" adlı bir eser kaleme almıştır.⁶⁸

⁶⁴ Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni* (çev. İhsan Durdu), İz yayıncılık, İstanbul 1993, I, 403.

⁶⁵ Hodgson, a.g.e., I, 403; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 181.

⁶⁶ Nitekim kendisine Habîtiyye adlı bir kol nispet edilen Nazzâm'ın öğrencisi Ahmed b. Hâbit'a (232/846) göre biri kadîm olan Tanrı, diğeri yaratılmış İsa b. Meryem olmak üzere iki ilâh vardır. Ona göre, İsa b. Meryem, Tanrı'nın oğludur. Kainatı yaratan, insanları ahirette hesaba çekecek olan da odur. Fakat bu görüşler Mu'tezilî bilginler dahil, bütün Müslüman alimler tarafından reddedilmiştir. Ahmed b. Hâbit'in düşünce sisteminde ilkel toplumların bariz özelliği olan tenasüh inancı da vardır (bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404, I, 74).

⁶⁷ Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Diyanet Yayınları, Ankara 1997, s.45.

⁶⁸ Gölcük, Şerafeddin, "Hayyât", *DİA*, XVII, 104.

2-Onlara cevap verme ihtiyacı hissetmeleridir. Örneğin Nazzâm (ö.235/845), çağdaşı olan Ebû'l-Huzeyl'in (ö.235/ 849) atom teorisini kabul etmemiş, bir cismin sonsuza değin bölünebileceğini ileri sürmüştür. Bunun bir neticesi olarak, Parmenides ve Zenon'un ileri sürdüğü hareketin imkansızlığı görüşüyle karşı karşıya kalmış, bu düşünceyi aşabilmek için de "tafra (sıçrama)" teorisini⁶⁹ geliştirmiştir.

3-Bazı fikirlerini benimsemeleridir. Örneğin Ebû'l-Huzeyl, Demoritos'un atom teorisinden etkilenmiş, kısmen değişikliklerle beraber âlemin atomlardan meydana geldiğini ileri sürmüştür.⁷⁰

4-Filozofların terminolojilerini kullanmaya başlamışlardır. Örneğin cevher, araz, cisim, hâl, atom gibi kavramlardan ilk defa bahsedilmeye başlanırken, teşbih (benzetme) esasına dayalı olmayan, nispetlerin eşitliği (syllogism)⁷¹ ilkesi esas alınan kıyas yani fikir yürütme metodu kullanılmaya başlanmıştır.⁷² Örneğin Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1024)⁷³, "duyu alanı dışındakinin, duyu alanındakine kıyaslama" yönteminin "hakkında çok söz söylenen" bir konu olduğuna işaret ederek, bunun tek akıl yürütme metodu olmadığını söyler⁷⁴ ve şu tespiti yapar; "Kitaplarda yazılı olan beş duyuyu bilinene dayanarak, bilinmeyeni çıkarsamanın, sadece iki tarzı

⁶⁹ el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (thk. Helmut Rayter), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts., s.321; Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 245; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.194.

⁷⁰ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.39,41.

⁷¹ Felsefî verileri esas alan ve bunlardan yine felsefî sonuçlar çıkarmaya yarayan bu metot, benzetmeye dayalı değil, bilakis özne ile yüklem arasında oluşan ve birbirine bağlayan salt anlamların, birbirine kıyas edilmesidir. Örneğin âlem değişkendir, Her değişken olan, sonradan meydana gelmiştir. O halde âlem, sonradan meydana gelmiştir; şeklindeki fikir yürütme, bu türdendir. (bkz. el-Kuveysî, Hasan, *Şerhu's-Sülemi'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantuk*, Mısır 1354, s.60; Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş* (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 1996, s.43).

⁷² Wolfson, a.g.e., s.42.

⁷³ Ebû'l-Hasen Abdülcebbar bin Ahmed bin Abdülcebbar el-Hemedânî el-Esed el-Âbâdî, Mu'tezile'nin en önemli isimlerinden biridir. XI. tabakadan sayılmıştır. Hemedan'da doğmuştur. Hayatının ilk dönemlerinde Kelâm ilmi ve Şafîî fikhî üzerinde yoğunlaşmıştır. Kelâm ekolü olarak bu dönemde henüz Eş'arî ekolüne mensuptur. Ancak, bir müddet tefekkür, cedel ve nazardan sonra, Mu'tezile'ye tâbi olmaya karar vermiştir. Hicrî 386'da vefat eden Ebû İshâk b. Ayyâş'ın yanında tahsil görmeye başlar. Ebû İshâk b. Ayyâş, Basra Mu'tezilesindendir ve Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin talebesidir. Abdülcebbar, daha sonra Ebû Abdillâh el-Huseyn bin Ali el-Basrî'nin meclisinde bulunmak için Bağdat'a geçmiştir. Kelâm ilmi ile iştigal etmeyi çok seven Kâdî;

للفقه اقوام يقومون به طلبا لأسباب الدنيا* وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى

"Nice kavimler vardır ki, fikhî ilmini dünya maksatlarından birisini elde edebilme amacıyla tahsil ederler, Halbuki kelâm ilmi, Allah rızasından başkasını gaye kabul etmez" demiştir. Hicrî 360 da Abdülcebbar, Sultan Büveyhî'nin veziri olan Sâhib bin Abbâd ile karşılaşır. Vezir, onu Rey şehrine kadı olarak atar. Nitekim meşhur "kâdî" lakabı buradan gelmektedir (bkz. el-Ehvânî, Ahmed Fuad, *el-Mukaddime ale'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kâhire 1962, I, 8,9).

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hasen Abdülcebbar bin Ahmed, *el-Muhît bi't-Teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî, Ahmed Fuad el-Ehvânî), Dâru'l-Mısır, Kahire ts. s.167; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VIII, 12.

vardır. Birincisi delâlette ortaklık, ikincisi ise sebeplilikte ortaklıktır. Halbuki bu şekilde mutlak bir ifade, bütün akıl yürütmelerin bilinene dayanarak bilinmeyi çıkarsama tarzında olmasını gerektirir.”⁷⁵

Nitekim Kâdî, temsil etmiş olduğu ekol gibi, sıfatların sebebe dayanarak ispat edilmesinden sakınmış, Aristo mantığı ile Mu'tezile'nin tanıştığı, nispetlerin eşitliği esasına dayalı “delâlet” yoluyla ispatı tercih ederek, fikir yürütme eyleminde bir sebep ve kastın olmasının zorunluluğuna işaret etmiştir. O, bu konuda şöyle demektedir; “Fikir yürüten kimse, fikir yürüttüğü andaki hali ile diğer durumlardaki hali arasındaki farkı bildiği için, fikir yürüttüğünün de farkında olmalıdır. İnandığını ve irâde edip etmediğini de böyle bilir. Aynı şekilde bir kişinin irâde ediyor ve inanıyor olması, inandığı ve irâde ettiği eylemi kastetmesi ile anlaşıldığı için, fikir yürütüyor olması da, bir kast ve mânâya bağlı olmalıdır.”⁷⁶ Yani kıyaslama ya da günümüz tabiri ile fikir yürütme için, her eylemde olduğu gibi bir mânâ, kast ve amaç aranmalıdır.

Yukarıda verilen bilgiler ve özellikle nispetlerin eşitliği ilkesine dayalı akıl yürütme metodu, dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Yunan felsefe eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesi ile başlayan felsefî kelâm döneminin bir ürünüdür. Şüphesiz bu etkileşimin öncüsü Mu'tezile ekolü olmuştur. O halde, Mu'tezile ekolüne ve bu ekol paralelinde oluşan yeni kelâm anlayışına ayrı bir başlık altında değinmek yerinde olacaktır.

C- MU'TEZİLE VE İSLÂM KELÂMININ DOĞUŞU

Mu'tezile kelimesi “a-z-l” kökünden gelmektedir. Bu kök, sözlükte, “bir şeyi yerinden ayırıp bertaraf etmek, uzaklaştırmak, uzaklaşmak, dışarı atmak, çekilmek, ayrılmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁷

Azl kökünden türemiş olan “İ'tizâl” ise iftiâl kalıbında olup, “çekilmek, uzaklaşmak, ayrılmak, sakınmak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷⁸

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muhît*, s.167, 168.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî), Kâhire 1965, XII, 77.

⁷⁷ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., XI, 440.

İ'tizâl kelimesine nispet olarak kullanılan ve ictinâb yani “sakınmaya, kaçınmaya nispet edilen” anlamında olan “el-mutezilî” kelimesi, “Mu'tezile fırkasına bağlı olan kimseye verilen addır.”⁷⁹

1) Mu'tezile'nin Menşei ve Doğuşu

Fırkanın niçin “Mu'tezile” olarak isimlendirildiği konusunda ileri sürülen çeşitli görüşler vardır. Bunların başlıcaları şunlardır :

1- Bazı düşünörlere göre bu fırka, büyük günah işleyen kişinin cennet ile cehennem arasında bir yere gideceğı (el-menziletü beyne'l-menzileteyn) düşönceleri nedeniyle genel İslâmî düşönceden ayrılmışlar bu sebeple “ayrılanlar” anlamında Mu'tezile lakabıyla anılmışlardır.⁸⁰

2- Vâsıl b. Atâ (ö.131/748)'nın Hasan Basrî (110/730)'nin meclisinde ona muhalefet ederek, Amr b. Ubeyd (ö.143/762) ile birlikte büyük günah işleyenlerin küfür ile iman arasında orta bir yerde kalıp, mutlak surette ne mü'min ne de kâfir olmadıkları hakkında görüş beyan etmeleri üzerine Hasan Basrî'nin bunlar hakkında “meclisimizden” ayrıldılar anlamında اعترل عنا واصل “İ'tezele annâ Vâsıl” demesi onların bu lakapla anılmalarına sebep olmuştur.⁸¹

⁷⁸ İbn Manzûr, a.g.e.,XI, 441; el-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile* (thk. Wilzer, Susanne Diwald), Beyrut 1961, s.2; Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsîtî, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, XV, 482.

⁷⁹ Dîmeşkî, Muhammed b. Abdulah, *Tevdihü'l-Müştebeh* (thk. Muhammed Nuaym), Müeesesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, VIII, 203.

⁸⁰ Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak* (thk. Muhammed Muhyiddin), Dâru'l-Marife, Beyrut, ts., s.114; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.43; Corbin, a.g.e.,s.207.

⁸¹ Bağdâdî, a.g.e., s. 85; Şehristânî, *Milel*, I, 256; er-Râzî, Fahreddin, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, Beyrut 1972, s.39; et-Teftezânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s.11; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s.4; Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm'da İtikâdî-Siyâsî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbgatullah Kaya), Şûrâ Yayınları, İstanbul 1998, s. 135, 136; Çubukçu, İbrahim Agah, *Makaleler*, Ankara 1984, s. 57; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, s.42; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1993 s.169; Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Erciyes Basımevi, Kayseri 1994, s.14; Corbin, a.g.e., s.208; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Mısır 1983, III, 242; Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb* (thk. Abdullah Ömer el-Bârudî), Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, V, 338; İbn Esîr Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Cezerî, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru's-Sadîr, Beyrut, ts., III, 231; İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed, *Vefeyâtü'l-A'yân Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Beyrut ts. VI, 8.

3- Kur’ân, çeşitli ayetlerde⁸² ve özellikle Ashab-ı Kehf’den bahsederken onları sâlihlik ve iman örneği olarak gösterilmiş ve bunu “i’tizâl”⁸³ kelimesi ile belirtmiştir. Şu halde bu adlandırma onlara bir yergi değil, bilakis övgüdür.⁸⁴

4- Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki olaylarda çekimser bir yol takip edip taraflardan hiç birisine katılmayanlar “Mu’tezile” lakabıyla anılmaktaydı.⁸⁵ Bu taktirde Mu’tezile’nin isim olarak kökü, tarafsız kalmış olan Abdullah b. Ömer, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Muhammed b. Mesleme, Ebû Mûsa el-Eş’arî, Usâme b. Zeyd gibi sahâbilerle kadar uzanır. Ancak bu devirlerdeki “Mu’tezile”nin konumuz olan kelâmdaki Mu’tezile olarak yalnızca isim bakımından benzerliği vardır.⁸⁶

5- Makrizî’den nakledildiğine göre Mu’tezile’nin yaşadığı devirlerde yaygın olan Yahudi gurupları arasında “Feruşim” adıyla anılan bir gurup vardı. Bu kelime Mu’tezile ile eşanlamlıdır. Feruşim gurubunun kader ve fiillerin onları yapanlar tarafından yaratıldığı konusunda, Mu’tezilî görüşlere benzer düşünceleri vardı. Bu nedenle sonradan Müslüman olmuş bazı Yahudiler tarafından konumuz olan ekole “Mu’tezile” adı verilmiş olabilir.⁸⁷

Gerçekte onlar, verilen bu ismi sevmediklerinden olsa gerek, kendilerine “Ehl-i Adl ve’t-Tevhîd” gibi başka bir ismi uygun görmüşlerdir. Onların bu ismi kendilerine layık bulmasının sebebi, Tanrı’ya âdil ve hikmetli fiil işlemenin vacip olması yani insanlara en faydalıyı (aslahı) yaratması (Ehl-i adl) ile Tanrı ile beraber başka kadîmlerin olmadığına inanmalarıdır (Ehl-i tevhid).⁸⁸

⁸² Meryem, 19/48; Müzemmil, 73/10.

⁸³ Kehf, 18/15.

⁸⁴ İbn Murtazâ, a.g.e., s.2; İgnaz, Goldziher, *el-Akide ve’s-Şeria fi’l-İslâm* (Arapça’ya trc. Muhammed Y. Musa, Abdülaziz Abdülhak), Kahire 1946, s.89; Corbin, a.g.e., s.209.

⁸⁵ Bağdâdî, a.g.e., s.118; Gölcük-Toprak, a.g.e., s.43; et-Tancî, Muhammed et-Tavî, “*İslamda Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu*” (haz. İsmail Yakıt), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (S.D.Ü.İ.F.D.), Isparta 1994, sayı I, s.56.

⁸⁶ Bağdâdî, a.g.e., s.118; Gölcük-Toprak, a.g.e., s.43; en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Kitâbu Firaki’s-Şîa* (nşr. Helmut Ritter), İstanbul 1931, s.5; el-Makrizî, Takuyyiddîn Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Kitâbu’l-Mevâiz ve’l-İ’tibâr bi Zikri’l-Hitât ve’l-Asâr*, Bağdat 1968, II, 346; el-Malatî, Ebû’l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve’r-Redd ala Ehli’l-Ehvâi ve’l-Bidai* (thk. Zâhid Kevserî), Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Mısır 1993, s.36; Işık, a.g.e., s.55; Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul 1993, s.169; Abdülhamid, İrfan, *İslamda İ’tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (trc. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s.96; Tunç, a.g.e., s.14; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.43; Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s.34.

⁸⁷ Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 136.

⁸⁸ İbn Murtazâ, a.g.e., s.2; Vecdî, Muhammed Ferîd, *Dâiratü Mearifi’l-Karni’l-İşrîne*, Dâru’l-Marife, III. Baskı, Beyrut 1971, VI, 423.

Mu'tezile isminin menşei hakkında ileri sürülen bütün bu görüşlerden şu sonuca varmamız mümkündür :

Mu'tezile deyimi, basit bir isimlendirmedir. Zira kelimenin kök anlamı itibarıyla övgü veya yergi içermemektedir. Ancak daha sonra yergi için kullanıldığı iddia edilmiştir.⁸⁹ İlk defa Hasan Basrî tarafından, kendisinin talebeleri olan ve aynı zamanda ilk Mu'tezile bilginleri sayılan Vâsıl b. Ata'(ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö.143/762) hakkında kullanılmıştır.⁹⁰

2) İslâm Kelâmının Ortaya Çıkışı

İlk fıkıhçıların hukuk ve hatta itikat alanındaki meseleleri çözmek için dayandıkları kurallar, çoğunlukla sözlüğe yahut nassın (âyet-hadîs) lafzına dayandırılırken, çok geçmeden kapalı meselelerde hüküm vermek için, açık bir nass bulunamadığında, kıyas ya da reyin kullanılmasına olumlu bakan fıkıh okulları ortaya çıkmış, böylece kıyas metodunu kabul edenler ve etmeyenler olmak üzere iki anlayış oluşmuştur. Bu çift kutupluluğun, kelâm ilmine de etkisi olduğu söylenebilir. İlk olarak Şam ve Bağdat'ta İslâm'ın Putperestlik ve Hristiyanlıkla yüz yüze gelişi ve bunun oluşturduğu gerginlik, ikincisi, Tanrı'nın âlemdeki mutlak kudreti ve bunun insanın fiillerinden sorumlu tutulmasıyla alakalı ortaya çıkan ahlakî ve hukukî meseleler, İslâm kelâmının doğmasına sebep olan başlıca karmaşık problemlerdendir. İncelediğimiz zaman görüyoruz ki, ilk kelâmcıların çabalarının çoğu, Putperestler, Hristiyanlar ve özellikle Yahudiler tarafından İslâm'a karşı yöneltilen eleştirilere cevap vermekten ibarettir. Çünkü Yahudi felsefesi, Ortaçağda coğrafi bakımdan İslâm felsefesi ile bir arada bulunuyordu.⁹¹ Bu yüzden ilk Mu'tezile âlimlerinin, Putperestler, Hristiyanlar, Yahudiler, Materyalistler (Dehriyye) ve Maniheiztlerin⁹² fikirlerine karşı İslâm'ı savunmalarından ötürü övülmeleri anlamlıdır.

⁸⁹ Gurâbî, a.g.e., s.51-52; Çağatay, Neş'et – Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965, s.91.

⁹⁰ Işık, a.g.e., s. 55.

⁹¹ Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi*, s.22; Wolfson, a.g.e., s.27.

⁹² M.S. III. Yüzyılda Mani tarafından kurulmuş olan gnostik bir dinî gelenektir. Zamanla İran ve Mezopotapyaya sınırlarını aşarak, Mısır, Anadolu, Avrupa ve Asya sınırlarına kadar ulaşmıştır. IV. yüzyılda bir çok bölgede Hristiyanlığın en büyük rakibi durumuna gelmiştir. Adı geçen bölgelerin İslâm tarafından fethedilmesinden sonra zamanla kaybolmuştur (bkz. Sarıkçıoğlu, a.g.e., s.143).

İslâm'ı kendi sınırları içinde tartışma VII. yüzyılda ilâhî adâlet ve insanın sorumluluğu meseleleri çevresinde başladı. İlk kelâmcılar genel olarak cüz-i irâde ve kader meselesini tartıştılar. Bu düşünce çizgisini sürdüren Mu'tezile, bir yandan ferdin hürriyetini, diğer yandan Tanrı'nın adâletini kabul etti. Bunları yaparken tabii olarak, her ne kadar görüşlerini Kur'ân'dan iktibasla destekleseler de, asıl gayeleri tamamen ahlakî ve rasyonel karakterli delillere ulaşmaktı. Bu tür münakaşaların uygun bir şekilde yürümesi, Yunan, felsefe ve mantığını kullanmaksızın imkansız değilse de oldukça zordu. Emevîler dönemi (661-750) boyunca Yunan felsefesinin tetkiki yönünde pek fazla bir ilerleme olmadı.⁹³ Zira Emevî halifeleri, bazı istisnalar dışında öncelikle imparatorluğu yönetmenin ortaya çıkardığı iktisadî ve idarî problemlerin çözümünüyle ilgilendiler. Bu sebeple, İslâm'da felsefe ve kelâmın gelişmesi VIII. yüzyılın ortalarında Abbâsîlerin yönetime geçmeleriyle irtibatlıdır.

Abbâsîler dönemi diğer İslâm bilimleri gibi kelâmın da sistemleştiği, bazı itikadî mezheplerin kurulup geliştiği, bazılarının ise sönüp gittiği bir dönemdir. Emevîler devrinde ortaya çıkan Mu'tezile, Halife Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık (227/842) dönemlerinde en parlak devrini yaşamış ve Abbâsî coğrafyasında taraftarlarını çoğaltmıştır. Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysân el-Esam (ö.200/815)⁹⁴, Bîşr b. Mu'temir (ö.210/825)⁹⁵, Sümâme b. el-Eşras (ö.213/828)⁹⁶, Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.215/830)⁹⁷, Hişâm el-Fûtî (ö.228/815)⁹⁸, Ebû'l-

⁹³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.2, 5.

⁹⁴ İsmi Abdurrahman b. Keysân'dır. Tabilerine Esamiyye adı verilmiştir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Basra Mu'tezile ekolüne bağlıdır. Ancak Tefsir, Kelâm ve Fıkıh sahalarında, kendine has fikirlere sahiptir. Siyasi fikirleriyle de diğer çağdaşlarından ayrılmıştır. Esam'ın siyasi konulardaki görüşlerini o dönemde tercüme edilmiş olan Aristo'nun eserlerinden faydalanarak ortaya koyduğu iddia edilmiştir (bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.214; Zehebî, *Siyeru Alami'n-Nubelâ*, IX, s.402; Taşköprüzade, *Miftahu's-Saâde*, II, s.582; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizân*, III, s.427; Brockelmann, *GAL, Suppl*, II, s.984).

⁹⁵ Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu sayılmıştır. Tevellüd nazariyesi ile ilgili fikirleri ile şöhret bulmuştur. Ebû Mûsâ el-Murdar, Sümâme ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Mu'tezile bilginleri onun talebeleridir. Câhız onu belağat ilminin kurucusu olarak kabul eder (bkz. Tunç, Cihad, "Bîşr", *DİA*, VI, 223).

⁹⁶ Devrinin büyük bilginlerindendir. Abbâsî devletinde Mu'tezilî görüşlerin yayılmasında büyük rol oynamıştır (bkz. Zirikli, a.g.e., II, 100).

⁹⁷ Basra Mu'tezilîlerindendir. Tanrı, cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır gibi aşırı sözleri vardır. Bu sebeple Mu'tezile'nin gulâtından sayılmıştır. Nazzâm'ın çağdaşıdır (bkz. İbn Esîr, *Lübâb*, III, 161; Zirikli, a.g.e., VII, 272).

⁹⁸ Tam adı Hişâm bin Amr el-Fûtî'dir. Basra'lı olup, köken bakımından Şeybânî'dir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, onun için, "Seçkinlerin ve halkın yanında büyük değeri vardı" diye söz ettiği nakledilir. Yahya bin Eksem'den aktarıldığına göre, el-Fûtî yanına girdiği zaman, Halife Me'mun, önünde ayağa kalkmağa davranırdı. Onun için söylenen şu sözü de aktarmalıyız: "Hişâm'ın bilgisiyle bizi nimetlendiren Allah'a hamd olsun. Çünkü, o, sağlam sünnetlerin çirasını tutarak, bizi aydınlat-

Huzeyl el-Allâf (ö.235/849),⁹⁹ İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845)¹⁰⁰, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebî Duâd (ö.240/854)¹⁰¹, Câhız (ö.255/869)¹⁰², Hayyât (ö.290/902)¹⁰³, Ebû Ali el-Cubbâî (ö.303/915)¹⁰⁴,

Ebû Hâşîm el-Cubbâî (ö.321/933)¹⁰⁵ Mu'tezile'nin bu devirdeki meşhur âlimleridir. Bağdat Mu'tezilesi, halifeler nezdinde itibar kazanmaya çalışarak kendi görüşlerini

miştir" (bkz. Rayyis, Ziyaeddin, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. Ahmed Sarıkaya), Nehir Yayınları, İstanbul 1990, s.131).

⁹⁹ Tam ismi Muhammed b. el-Huzeyl b. Abdullah b. Mekhûlî'l-Abdî el-Allâf (ö.235/849)tır. Basra ekolünün kurucularındandır. Tercüme faaliyetleri neticesinde oluşan felsefî kültürden faydalanmış ve atomcu bir tabiat felsefesi geliştirerek âlemin kıdemi fikrine karşı hâdis oluşuna dair deliller ortaya koyabilen ilk İslâm düşünürü mevkiini kazanmıştır. Atomcu teoriyi Yunan felsefesinden almakla birlikte ona İslâmî bir muhteva kazandırmayı başarmış ve atomculuğa, mekânizme dayanan materyalist anlayıştan daha tutarlı bir yorum getirmiştir. Mu'tezilî görüşleri, nassî esaslara göre sistematize ederek, Mu'tezile'nin ikinci kurucusu unvanını almıştır (bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemû'l-Müellifîn*, Dâru İhyâu Turasi'l-Arabî, Beyrut ts., XII, 96, 97; Sarıkaya, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihi*nde Mezhepler, Isparta 2001, s.141).

¹⁰⁰ Tam ismi İbrahim b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm Ebû İshâk el-Basrî'dir. Şair ve edebiyatçıydı. Güzel ve belîğ konuşurdu. Felsefeyi oldukça güzel bilirdi. Mu'tezile'nin önde gelenlerinden Nazzâm'ın bu özelliği ile ilgili olarak şunların söylendiğini görmekteyiz; "Ca'fer bin Yahyâ Aristo'dan söz etti. Nazzâm, onun kitabının bazı konularına reddiye yazdığını söyledi. Ca'fer sen onu okumaktan bile acizsin deyincede Nazzâm, nasıl okumamı istersin? Baştan sona doğru mu, sondan başa mı? karşılığını vererek, kitaptaki tüm konuları ayrı ayrı ele aldı ve eleştirdi. Ca'fer şaşırmişti" (bkz. Askalanî, *Lisânü'l-Mizân*, I, 164; İbn Nâsîru'd-Dîn, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî, ed-Dımişkî, *Tevdihu'l-Müştebihe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, IX, 96; Rayyis, a.g.e., s.129).

¹⁰¹ Döneminin sosyal hayatının değişmesinde büyük rol oynaması ile tanınır. Mihne olayları, onun zamanında olmuştur. Me'mun ile tanışmış, Mu'tasım ve Vâsık'ın halifelikleri zamanında kâdî'l-kudât (kadıların başı) olmuş, Abbâsiler zamanında (750/1258) Mu'tezile mezhebinin resmi mezhep olmasında rol oynamıştır (bkz. Zirikli, a.g.e., IV, 7).

¹⁰² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, Mu'tezile kelimcisi ve Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarındandır. Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Bağdat'ta bulunduğu sıralarda özellikle Aristo'dan yapılan tercümelerden istifade etmiştir. Edebiyat, Kelâm, Mezhepler Tarihi, Tarih, Siyaset ve Ahlak sahalalarında eserleri olduğu nakledilmektedir (bkz. Şeşen, Ramazan, "Câhız", *DİA*, VII, 20, 23).

¹⁰³ Ebû'l-Huseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup kelâm bilginidir. Kâdî Abdülcebbar, onu, *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserinde sekizinci tabaka bilginlerin arasında zikretmiştir. Hayyât, Mu'tezile'nin çalkantılar içinde olduğu ve mezhepten ayrılmaların bulunduğu bir zamanda yaşamış, bu durum VIII. Yüzyıl Mu'tezilîlerini harekete geçirmiş, ayrılanlara karşı reddiyeler yazılmıştır. Nitekim Hayyât'ın da Mu'tezile'den ayrılan İbn Râvendî'ye reddiye olarak el-İntisâr adlı eserini kaleme almıştır (bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* (nşr. Ömer Seyyid Azmi, Ahmed Fuat el-Ehvânî), Tunus 1974, s.296; Gölcük, Şerafeddin, "Hayyât", *DİA*, s.103).

¹⁰⁴ Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cubbâî, Basra Mu'tezilîlerinden kelâm, tefsir ve fıkıh alimidir. Huzistan'ın Cubba kasabasında doğduğu rivayet edilmektedir. Allâf'tan sonra Mu'tezile'nin en meşhur bilginini sayılmaktadır (bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Cubbâî, Ebû Ali" *DİA*, s.VIII, 89).

¹⁰⁵ 277'de (890) Basra'da doğdu. Mu'tezile imamlarından Ebû Ali el-Cubbâî'nin oğludur. Ebû Hasen el-Eş'arî ile kelâmî tartışmalar yaptığı bilinmektedir. İbn Hallâd el-Basrî, Abdullah b. Hattab, Ebû İmrân es-Sayrafi başlıca talebeleridir. Hitabet ve kelâm ilimlerinde meşhurdur. Ahvâl nazariyesini ilk defa ortaya atan odur. Görüşlerini benimseyenlere Behşemiyye veya Behâşime isimleri verilmiştir. Muhâlifleri tarafından kendilerine "Zemmiye" adı da verilmiştir. Eserlerinden günümüze ulaşan

devletin resmî mezhebi haline getirmişlerdir. Halku'l-Kur'an meselesinde Ahmed b. Hanbel ile yapılan münakaşalar sonucunda Mihne devri ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶ Me'mûn'un hilafetini takip eden birkaç sene içerisinde Yunanca'dan ve başka dillerden Arapça'ya pek çok eser tercüme edilmiş, Mu'tezile mensupları bunları incelemiş ve kendilerini düşmanlarına karşı savunmada bu eserlerden edindikleri bilgilerden geniş ölçüde faydalanmışlardır.¹⁰⁷

Mu'tezile'nin kelâmî problemleri felsefî meselelerle şekillendirmeleri, bazı problemleri çözerken felsefeden yararlanmaları, tercüme faaliyetlerinin bir neticesi olarak kelâm-felsefe etkileşimini zorunlu kılmış,¹⁰⁸ bu zorunluluk neticesinde, iki çeşit kelâm metodu ortaya çıkmıştır :

a – Felsefe'ye Dayalı Kelâm

Felsefeye dayalı olan esaslarla kelâma dayalı esasları kaynaştırma yoludur. Kelâm ile felsefeden mürekkep bu metot, “felsefî kelâm” olarak adlandırılmaktadır. Bu metotta hakim olan unsur felsefedir ve akla dayanılarak bol teviller yapıldığı halde kelâmî felsefede bu durum çok kısıtlıdır.¹⁰⁹

b – Kelâma Dayalı Felsefe

Kelâm'ı amaç, felsefeyi araç edinme yolu yani, mantığın esaslarını kabul ederek felsefî meselelerle kelâm meselelerini kaynaştırma yoludur. Bu yolda kelâm esaslarının dışına çıkılmaz. Fakat saf ve katıksız bir kelâm yolu da değildir. Zira bu özellikteki kelâm anlayışıyla yazılan eserler felsefî meseleleri de içermektedir. Gazzâlî (ö.505/1111) ile başlayan sonraki Eş'ârî kelâmcılarının yolu budur. Gazzâlî ise Aristo'nun kurduğu mantık metodolojisini yani aklî terkipleri, cins, nevi', fasıl

yoktur. Kelâm konusuna dair düşünceleri Kâdî Abdülcebbar'ın kitapları ile fikirlerini reddeden muhaliflerinden öğrenilmektedir. Dokuzuncu tabakadadır (bkz. Sem'ânî, a.g.e., III, 176; Zehebî, a.g.e., XV, 63; İbn Kesîr, a.g.e., IV, 16; Zirikli, a.g.e., IV, 7).

¹⁰⁶ İbn Kesîr, a.g.e., X, 272.

¹⁰⁷ Işık, a.g.e., s.48.

¹⁰⁸ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.43; Ülken, a.g.e., s.91.

¹⁰⁹ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Dâru'n-Nahda, Kahire ts., III, 1082; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul 1339, I, 88.

gibi külliyyât-ı hamseyi, hudud ve resimle tarif usulünü¹¹⁰ ve kıyas yoluyla delil getirmeyi kabul ederek kelâm delillerini bu mantık esaslarına göre sistemleştirmiştir. Mutekaddimûn diye anılan ilk dönem kelâm bilginleri, Ebû Bekir el-Bakillânî (ö.403/1013)'nin ileri sürdüğü “in’ikâs-u edille”¹¹¹ nazariyesini benimsemişler, Gazzâlî ise, bunun aksini iddia ederek, delilin batıl olmasından, medlûlün de (delil getirileninde) batıl olması gerekmeyeceğini söylemiş¹¹² kelâm ilminde yeni bir metot geliştirmiş ve böylece son devir kelâmcılarının metodolojisi belirlenmiştir.¹¹³

Öyle görülüyor ki, tercüme faaliyetlerinin başlaması ile Mu'tezile mensupları, kendilerini yeni bir ortamda buldular. İslâm dininin savunucusu olarak ortaya atılan Mu'tezile, bu dinin gerektiği gibi savunulmasının ancak hasımlarının kullandıkları metotları kullanmakla sağlanabileceğine inanıyordu. Bu inancın bir neticesi olarak Mu'tezile mensupları yabancı düşüncelere ve özellikle Yunan felsefesine karşı büyük ilgi göstermişlerdir. Şehristânî (ö.548/1153)'nin kaydettiğine göre bu eserlerden ciddi bir şekilde faydalanan ilk Mu'tezile mensubu, Yunan filozoflarının birçok eserini okuyan ve onların görüşlerini Mu'tezile'nin görüşleriyle bağdaştırmaya çalışan Ebû'l-Huzeyl ile Nazzâm olmuştur.¹¹⁴ Bu bilginleri başkaları takip etmiş ve böylece Mu'tezile, felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan teolojik sistemlerin ilki olarak İslâm tarihindeki yerini almıştır.

Mu'tezile'nin bu tutumu, iki büyük sonuç doğurmuştur:

¹¹⁰ Hudud, had kelimesinin çoğuludur ve tanım anlamına gelir. Yakın cins ve mahiyete dahil olan bir özellik yoluyla tanımlama anlamına gelir. Resim ise yine bir tanımlama çeşidi olup, yakın cins ve mahiyete dahil olmayan bir özellikten oluşur (bkz. Kuveysî, a.g.e., s.35).

¹¹¹ Delilin medlûle (kendisi için delil getirilen şeye) uygun olması anlamındadır. Nitekim Bakillânî “delilin iptali ile medlûlde iptal olur.” nazariyesini dinî akide mertebesinde tutmuştur. Zira ona göre öncülleri teşkil eden önermeleri inkar, delilleri inkarı, delilleri inkar ise dinî inançları inkarı gerektirir. O halde kelâm ilmine mahsus olan delillere aykırı bulunan Mantık esaslarını kabul edersek bu delillere dayanan dinî akidelerimizi de yıkmış oluruz (bkz. Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyîb, *Temhîdû'l-Evâil Telhîsu'd-Delâil* (thk. İmadü'd-Din Ahmed Haydar), Beyrut 1947, s.33, 34; Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Diyanet Yayınları, Ankara 1974, s.52; Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayhan Yayınevi, İstanbul 1979, s.37).

¹¹² el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid, *Fadâihu'l-Bâtıniyye*, Kuveyt ts., s.85, 87, 96.

¹¹³ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, I, 88, Wolfson, a.g.e., s.32, 43.

¹¹⁴ Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Dâru'n-Nedm, Kâhire 1989, s. 145.

1- Mu'tezilîler, Arapça'ya tercüme edilen felsefî eserlerden istifade etmeleri yanı sıra iki yeni akıl yürütme metodu yani nispetlerin eşitliğine dayalı kıyas ve bu metodun kullanılışını öğrendiler. Sonra da bu öğrendikleri yeni metodu, ya teşbîhe dayalı önceden kullanmış oldukları¹¹⁵ fikhî kıyasın yerine koyarak felsefî verilerden felsefî sonuçlar çıkardılar, ya da dinî verilerden felsefî kıyas metoduyla sonuç çıkardılar. Böylece İslâm tarihinde ilk defa din ile felsefenin uzlaştırılması ve bağdaştırılması meselesi ortaya çıkmış oldu. Mu'tezile'nin büyük gayret sarf ettiği bu mesele, daha sonraları Fârâbî, (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö.428/1036) gibi filozoflar tarafından da ele alınmıştır. Teftezânî (ö.791/1389) de Mu'tezile'nin bu tutumunu eleştirerek -dini savunma gayesi sebebiyle de olsa- felsefî meselelerle dinî meselelerin karıştırıldığını, öyle ki, kelâmda, sem'iyât bahsi de olmasa, hemen, hemen onun felsefeden farkı kalmadığını söylemektedir.¹¹⁶

2- Felsefeye duyulan bu yakın ilginin bir neticesi olarak İslâm kelâmı, varlık, yokluk, cevher, araz ve atom, halâ, heyûlâ...gibi kavramlardan oluşan yeni bir terminoloji kazanmaya başladı.¹¹⁷ Mu'tezilî bilginler, bu kavramlar hakkında değişik yorumlarda bulundular. Böylece yirmi civarında Mu'tezile fırkası oluştu. Tüm bunlar coğrafi bir sınıflamayla¹¹⁸ iki genel grup adı altında toplanmaktadır. Bunlar da Basra ve Bağdat ekolleridir.

3) Basra ve Bağdat Ekolleri

Hicrî II ve III. (VIII. ve IX.) yüzyılları arası henüz felsefe ile tanışmamış olan Mu'tezile devresi, Mu'tezile'nin birinci tabakasını teşkil etmekteydi. Bu dönemde Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ' (ö.131/748), Amr b. Ubeyd (ö.143/762)

¹¹⁵ Adudiddin el-Îci, Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mevâkıf* (thk. Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1997, III, 652.

¹¹⁶ Teftezânî, Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, (Kestelli Haşiyesi ile birlikte), Eser Kitabevi, İstanbul 1975, s.17; Hayâlî Ahmed Efendi, *Şerhü Akâidü'n-Nesefî* (Konyalı Ahmed Rüşdi'nin ta'likiyle birlikte), Dersaadet Matbaası, İstanbul 1322, s.11; el-Lekânî, Abdüsselâm b. İbrahim, *İthâfü'l-Mürîd bi Cevhereti'd-Tevhîd* ve beraberinde Muhyiddin, Abdülhamid Muhammed, *en-Nizâmü'l-Ferîd bi Tahkiki Cevhereti'd-Tevhîd*, Matbaatu's-Saadet, Mısır 1955, s.25; Wolfson, a.g.e., s.43.

¹¹⁷ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.87; Hodgson, a.g.e., I, 409; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.45.

¹¹⁸ Sarıkaya, M. Saffet, a.g.e., s. 150.

gibi bilginler göze çarpmaktadır. Nitekim İbn Râvendî (ö.297/910)¹¹⁹, Mu'tezile fırkasını üç tabakada incelemiştir. Bunlar;

a- İlk tabakada Vâsıl b. Atâ' ve Amr b. Ubeyd yer almaktadır. Bu tabakaya Râvendî "Evâilü'l-Mu'tezile" adını vermiştir.

b- Özellikle Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın yer aldığı tabaka ki buna "Evâsıtü'l-Mu'tezile" denir.

c- Ebû Ali Cubbâî ve oğlu Ebû Hâşim'in yer aldığı tabaka ki, buna da "Evâhiru'l-Mu'tezile" demiştir.¹²⁰

Bağdat'ın Abbâsî'lerin başkenti olmasından sonra, Mu'tezile'ye bağlı olarak yetişen Bişr b. el-Mu'temir (ö.210/825)'den itibaren bu mezhebin Bağdat ekolü ortaya çıkmıştır. Mezhebin esas kurucusu olan diğer âlimlere de Basra Mu'tezilesi adı verilmiştir.¹²¹

İki ekol arasındaki başlıca farklılıklar şunlardır :

1-Felsefe ile alakalı eserlerin Bağdat'ta tercüme edilmesinin bir sonucu olarak, Bağdat ekolünün Basra ekolüne nispetle felsefe düşüncesinden daha çok etkilendiği kabul edilmektedir.

¹¹⁹ İslâm düşüncesinde dehriyyûn adıyla anılan, mutlak zaman kavramından yola çıkan günümüz tabiriyle materyalist, yani maddeci akımın bilinen en meşhur simasıdır. Bu akım hakkındaki bilgiler, ancak onların görüşlerini reddeden kelâm kitaplarından öğrenilebilmektedir (bkz. Keklik, a.g.e., s. 87).

¹²⁰ Gurâbî, a.g.e., s.54.

¹²¹ Bu ekollerde yer alan başlıca alimler şunlardır:

I- Basra Ekolü: Vâsıl b. Atâ (ö.131/748), Amr b. Ubeyd (ö.143/762), Ebû Bekr el-Esam (ö.IX. asrın başları), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.215/830), Hişam el-Fuvâtî (ö.228/815), İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), Ali el-Esvârî (Nazzâm'ın çağdaşı), Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849), Amr b. Bahr el-Câhız (ö.256/869), Ali el-Cubbâî (ö.303/915), Ebû Ebû Hâşim b.el-Cubbaî (ö.321/933), Ebû Yâkub el-Şâhhâm (ö.333/847), Abbâd b. Süleyman (ö.520/864),

II-Bağdat Ekolü: Bişr b. el-Mu'temir (ö.210/825), Sümâme b. el-Eşras (ö.213/828), Ebû Mûsa el-Murdar (ö.226/841), Cafer b. Mübeşşir (ö.234/849), Câfer b. Harb (ö.236/850), Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (ö.240/855), Ahmed b. Ebi Duâd (ö.240/855), Ebû'l-Huseyn el-Hayyât (ö.290/902), Ebû Kasım b. Muhammed el-Belhî el-Ka'bî (ö.319/931) (bkz. Albert Nasri Nâder, *Felsefetü'l-Mutezile*, Dâru Neşri's-Sikâfiyye, Mısır 1950, I, 7,8 ; İbn Murtazâ, a.g.e.,s.136,140; Malatî, a.g.e., s.38; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s.180).

2- Basra ekolü daha çok, Tanrı'nın sıfatları konusunu, Bağdat ekolü ise varlık bahsini incelemiştir.

3- Basra ekolü bütün cevherlerin tek cins, bütün arazların sürekli, mâdumun mevcut ve yer yüzünün düz olmasını kabul etmesine karşılık Bağdat ekolü cevherlerin muhtelif, arazların süreksiz, mâdumun yok ve yer kürenin yuvarlak olduğunu savunmuştur.¹²²

Bu iki gurup arasında, siyasî anlamda da farklılıklar vardır. Örneğin;

1- Basra Mu'tezilesi sadece teori ile ilgilenirken Bağdat Mu'tezilesi devlet kademelerinde görev alarak teoriyi pratiğe uygulayan bir mezhep halini almıştır. Halku'l-Kur'ân görüşünü zorla kabul ettirmeye çalışmaları, bu hususun en belirgin örneğidir.

2- Basra Mu'tezilesi Şia'nın "imamet" fikrini reddedip tenkit ederken Bağdat Mu'tezilesi Şiî fikirlere sempati duymuş, en azından Hz Ali'yi ashabın en faziletlisi olarak görmüştür.¹²³

Sonuç olarak İslâm Kelâmını üç devrede inceleyebiliriz :

1- Mu'tezile öncesi kelâm ki, bu devirde tartışılan ana meseleler; Müminlerden büyük günah işleyen ve asi olanların durumu, Hz Ali ve Hz Muaviye ile onların taraftarları hakkında hüküm nedir?, İnsan fillerini zorla mı yoksa isteyerek mi yapar? yani iradesi ve fiillerinde hür müdür yoksa bunlar Tanrı tarafından yaratılıp Tanrı'nın istediği şekilde mi gerçekleşmektedir?, Kuran mahlûk mudur, değil midir?, Tanrı'nın sıfatları var mıdır?, günah işleyenin yeri neresidir?, alın yazısı anlamında kader anlayışı var mıdır?, Halife olmaya layık olan kimdir? gibi konulardır.

2- Felsefenin etkisinin doğrudan hissedilmediği kelâm dönemi ki, Hicrî II. Ve III. (VIII.-IX.) yüzyılları arasındadır. Tartışılan konular, yukarıda zikredilen meseleler ile büyük günah problemidir.

¹²² Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s.179; Özeydin, Abdülkerim, "Bağdat" *DİA*, IV, 439.

¹²³ Topaloğlu, a.g.e., s.179; Özeydin, a.g.e., 439.

3- IX. asırdan başlayan dönem ise, felsefenin etkisinin açıkça hissedildiği kelâm dönemidir. Nitekim IX. Yüzyılın sonlarından itibaren Mutezile kelâmcıları, Dualist (Senevî),¹²⁴ Müşebbihe,¹²⁵ Râfiziyye,¹²⁶ Maniheizm ve Cehmiyye¹²⁷... gibi akımlarla yaptıkları fikrî mücadelelerden sonra, daha çok “varlık” ve “tabiat” meselelerine ilgi duymaya başlamışlar, Tanrı’nın varlığı ve sıfatları ile ilgili konularda, âlem ve insan problemlerine Hayyât’ın tabiri ile “celî ve zâhir (yani büyük günah, sıfatların nefyi, Kur’ân’ın yaratılmışlığı gibi genel konularla ilgilenen) kelâmdan, “dakîk ve gâmiz” (ince meselelerle ilgilenen) kelâma yönelmişlerdir.”¹²⁸

Bu yönelişin sebebi fetihler ile İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucu Müslümanların, Yunan, Helenistik, İran, Hind ve diğer düşüncelerle karşılaşmalarıdır. Zira fethedilmelerinden önce Suriye ve Mısır’da Hristiyanlık ve Yahudilik, İran ve Irak’ta ise Mecûsilik, Sabîlik, Maniheizm ve Seneviyye yaygın haldedir. Mu’tezilî düşünürler kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak ve İslâm’ın üstünlüğünü göstermek için, bu düşünceleri çok iyi tanımak zorunda kalmışlardır. Yunan ve Hind felsefelerine dair çeviri faaliyetleri, yeni bir düşünce hareketine neden olmuş, bunun neticesi olarak kelâm, yeni bir terminoloji kazanmıştır.

¹²⁴ Herhangi bir alanda birbirlerine indirgenemeyen iki karşıt ilkenin varlığını ileri sürme anlamına gelen bu kelime, bircilik ve çokçuluk terimlerinin karşılığıdır. Felsefe alanında ilk dualist, antik çağ Yunan düşünürü Anagsagoras’tır. Eflâtun’un madde ve idealar âlemi, Aristo’nun kuvve ve fiili, Kant’ın nomen ve fenomen âlemi dualist bir anlayışın ürünüdür. Mu’tezile’nin bizzat mücadele vermiş olduğu, bazı konularda da kendilerinden etkilendiği dualist anlayış ise, dünyadaki çeşitli olayların kaynağını, hayır ve şer kuvvetlerin faaliyetleri olarak görme anlayışına dayalı, iki Tanrılı bir inanç sistemi olan Zerdüşlük inancıdır. Bu inanca, göre hayrın ve şerrin yani iyilik ve kötülüğün kaynakları farklıdır. Ahura - Mazda ve emrindeki melekler, bütün canlıları iyiliğe sevk ederken, Angra – Mainyu, kötülüğe sevk eder. (Bkz. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Değişim Yayınları, Sakarya 1988, III, 38; Capelle, Wilhelm, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, s.29; Sarıkçıoğlu, a.g.e., s.121; Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s.210; en-Neşşâr, Ali Sâmî, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (çev. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, II, 335).

¹²⁵ İlâhî zâtı, yarattıklarının zatına benzeten ekollerdir. Mücessime gibi cisimlere benzetenler de bu guruba dahildir. Abdullah b. Sebe ve taraftarları tarafından ortaya atılmıştır (Gölcük – Toprak, a.g.e., s.196; 197).

¹²⁶ Zeyd b. Ali b. Hüseyin (ö.122/740) ve ondan sonra da oğlu Yahya’ya uyanlara verilen addır. Antropomorfik düşünceleriyle ön plana çıkmışlardır (Sarıkaya, M. Saffet, a.g.e., 172).

¹²⁷ Cehm b. Safvân tarafından kurulan ekoldür. İlk sıfatları nefyeden kişi olmasıyla tanınan Cehm’e göre, insanın hiçbir gücü yoktur. Fiiller, insana mecaz olarak isnad edilir. Bu görüşü nedeniyle ekol, Cebriye adıyla da anılmıştır (bkz. Şehristânî, *Milel*, I, 86; Gölcük-Toprak, a.g.e., 228).

¹²⁸ Hayyât, Ebû Huseyn el-Mu’tezilî, *el-İntisâr ve’r-Red alâ İbn er-Râvendî el-Mülhid mâ Kasâdâ bihi’l-Kizb ale’l-Müslimîn ve’t-Ta’n aleyhim* (nşr. Albert Nader), Beyrut el-Matbaatu’l-Katûlikiyye 1957, s.43.

Müslüman düşünürler üzerinde “tercüme faaliyetleri” olarak anılan tarihî sürecin etkilerinin görülmeye başlamasından itibaren, rasyonel düşünce temsilcilerine ehl-i nazar yani kelâmcı adı verilmiş, İslâm felsefesini temsil eden yeni akım temsilcilerine de filozof adı verilmiştir. Bu faaliyetler neticesinde Mu'tezile, Yunan felsefesi ile tanışmış, bazen ona cephe almış, bazen de etkisi altında kalmış, inanmış oldukları esasları felsefî ilkelerle destekleme ihtiyacı hissederek bu alanda azami gayret göstermiştir. Nitekim bazı konuların teferruatına girdiğimizde, İslâm dünyasında büyük bir kelâm ekolü olan Mu'tezile'nin, siyaset teorileri, nefsin ruhî oluşu ve onun bedenle birleşmesi, âlemin unsurlarının neler olduğu... gibi pek çok konuda Eflâtun'dan, mantık, tabiiyyât, ilâhiyyât ve ahlâkî konuların büyük bir kısmında Aristo'dan ve diğer filozoflardan etkilendiğini görürüz. Yine onlar “kuvve, fiil, heyûlâ, sûret, ilk hareket ettirici, hareketin ezeli oluşu...” konularında Aristo'dan iktibaslar yapmışlardır.¹²⁹ Bu etkileşime paralel olarak Mu'tezile'ye göre, Tanrı, âlem ve insan problemleri de yeni bir boyut kazanmıştır.

¹²⁹ Olguner, Fahrettin, *Y. Kumejr'den İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, s.189.

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN TANRI GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN ETKİLERİ

Yunan filozoflarının en önemli faaliyetleri, bir bütün olarak âlemi ve onun içinde insanın konumunu rasyonel bir biçimde açıklamış olmalarıydı. Mu'tezilîler, bu felsefede aklî ve fikrî boşluklarını dolduracak yönler buldular ve bunlarla daha güçlü delil getirebilmek için çalıştılar. Ayrıca İslâm'ın bazı ilkelerine filozoflardan ve diğer hasımlarından fikrî anlamda saldırılar gelmeye başlayınca, onlar, filozoflara ait tartışma metotlarını kullanma yoluna gittiler. Hasımlarına galip gelebilmek için felsefelerini öğrenmeye çalıştılar. Zira filozofların görüşleri, tercüme faaliyetleri neticesinde bir bir ortaya çıkıyor ve onlara karşı özellikle tevhîd akidesini koruma amacıyla cevap verme ihtiyacı doğuyordu. Bu problemlerden bazıları şunlardır;

-Tanrı'nın cisimleri bilmesinin bir sonu var mıdır? Zira cisimlerin sonları vardır.

-Ya da cisimlerin sonlu olmasına rağmen O'nun ilmi ezelî midir?

-Tanrı'nın ilmi kadîm iken ona bağlanan malumlar hâdis olabilir mi?

-Yoksa ezelî ilme bağlanması yönüyle, malumlar ezelî midir?

-Buna bağlı olarak, eşyanın ezelîliği söz konusu olabilir mi?

İşte bu sorulara cevap verebilme amacıyla, din eksenli düşünen kesim, düşünce yapısının bir parçası olarak, Tanrı'ya ve insana dair tartışması yapılmış teorilerden faydalanmaya çalışıyorlardı.¹

¹ Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 240; Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, I, 403; Ebû Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, s.141.

İlk başta bu sorulara cevap arama, Tanrı'nın mutlak birliği (tevhîd) konusunda yapıldı. İslâm düşünce sisteminde bu türden bir savunmayı başlatan ilk ekol, Mu'tezile olmuştur. Onlar son derece önem verdikleri "tevhîd" esasını koruma amacıyla yola çıkmışlar, bu sebeple kendilerine "Ehl-i Adl ve't-Tevhîd" adını vermişlerdir. Mu'tezile'nin ilk hedefi, tevhîde aykırı görüşleri çürütmek, buna bağlı olarak Kur'an'da dikkatli bir akıl yürütmeye ters düşecek bir şey olmadığını göstermektir. Fakat çok geçmeden İslâm coğrafyasının genişlemesinin ve tercüme faaliyetlerinin bir sonucu olarak, gerek Mu'tezilî görüşlere sahip olmayan diğer Müslüman düşünürlerle, gerekse Müslüman olmayanlarla yaptıkları tartışmalar esnasında, kendilerini akla aykırı gelebilecek şeylere karşı bir standart getirmek zorunda hissettiler ki², bu, onların sonuçta rasyonel olduğunu ileri sürebilecekleri ve Kur'an'a uygun olduğunu gösterebilecekleri bir kozmoloji öğretisi kurmaya götürdü. Bu nedenle Mu'tezile fırkası, diğer Kelâm ekollerinden, fikir hürriyeti, akla verilen önem ve Kur'an'a dayalı olan nassların akılla ispatlanabileceğini savunmalarıyla ayrılmıştır. Nitekim onlar, diğer pek çok konuda olduğu gibi, tevhîd konusunu da akli bir yolla ispat etmeye çalışmışlardır. Tanrı'nın bir olduğunun akılla da bilinebileceğini savunmuşlardır.

A - TANRI'NIN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

Bilindiği üzere İslâm inanç sisteminin temeli, Kur'an'ın defalarca belirtmiş olduğu Tanrı'nın birliği (tevhîd) prensibidir. İslâm, tevhîd düşüncesine dayanarak, şirkin her iki türünü reddetmektedir. Birisi çok tanrıcılığı kabul etmekle ortaya çıkan şirk, diğeri ise Tanrı'nın bazı insanlara hulul ettiği düşüncesini kabul etmeye dayalı olan şirktir. Bundan dolayı Kur'anî bakış açısına göre, Allah-insan ve âlem arasındaki ilişki, süreklilik ilişkisidir. Allah birdir, ortağı yoktur. O, vahdaniyet, zât, sıfat ve fiilleri bakımından âlemden ve insandan ayrıdır. Zira O, âlem ve insanı yaratandır. İşte özellikle Mu'tezile ekolünün bütün gayreti, şirkin dayanağı olan hulul ve antropomorfik düşüncenin çürütülmesi olmuştur.³

² Hodgson, a.g.e., I, 404.

³ el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap – İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999, s.233.

Buna bağılı olarak Mu'tezile'nin büyük bir kısmı, temel beş ilkelerinden⁴ biri olan tevhîd akidesi hakkında, özellikle şu hususlarda görüş birliği içindedirler; Allah, hiçbir şeye benzemez. O, ne cisim, hayal, ceset, et, kan, cevher, ne de arazdır.⁵ O'nun rengi, tadı, kokusu, dokunma duyusu sıcaklığı, soğukluğu, yaşlılığı, kuruluğu, yüksekliği, genişliği ve derinliği yoktur. O, bölünme kabul etmez, mekânla kuşatılamaz. Zamana bağılı değildir. Yaratılmışların, hâdis (sonradan olma) varlık oluşlarına delalet eden sıfatların hiç birisiyle vasıflanmaz. O, duyular tarafından idrak edilemez. Hiçbir yönden insana benzetilemez. O, daima ilk olmuştur. Bütün hâdis varlıklardan öncedir. Her zaman da öyle olacaktır. Gözler onu idrak edemez. Hayal O'nu kuşatamaz. Yalnız O ezelidir. O'ndan başka ilâh yoktur.⁶

⁴Bu beş esas şunlardır; 1) Tevhîd anlayışlarıdır: Tanrı'nın birliği, (eşi ve benzerinin olmaması) ve kadim olması, Mu'tezile'ye göre Tanrı'nın en önemli sıfatlarıdır. Bu sıfatlardan başka Ona sıfat isnad edilecek olursa kadimler çoğalmış olur. 2) Adalet anlayışlarıdır: Tevhîdden sonra en önemli diğer esaslarıdır. Bu sebeple kendilerine Ehl-ü'l-Adl ve't-Tevhîd yani adalet ve tevhîd ehli adını vermişlerdir. Bu prensibe göre insan, fiillerinde ve iradesinde hürdür. İnsan kendi fiilini kendisi yaratır. Tanrı, çirkin ve kötü olanı yaratmaz. Kulların fiillerine Tanrı'nın müdahalesi söz konusu değildir. İnsan fiillerinde hür olmasaydı ve insanın fiillerini Tanrı yaratmış olsaydı, insanın o fiillerinde sorguya çekilmesi ve ceza görmesi, adalet prensibiyle bağdaşmazdı. O zaman, kulun sorumlu olmaması gerekirdi. İnsan bütün fiillerini kendi irâdesi ve kudreti ile yaptığı için sorumludur diyen Mu'tezile, bu konudaki görüşlerini, Tanrı'nın adaleti ve insanın yaptıklarından sorumlu olacağını bildiren ayetlerle delillendirmektedir. Mu'tezile aynı zamanda Tanrı'dan zulüm, haksızlık gibi kötü fiillerin sadır olmayacağını belirterek, Tanrı'nın ancak iyi ve güzel olanı yarattığını kötü fiilleri ise insanın yarattığını söyler. Mu'tezile'nin adalet prensibine dayanan görüşlerinden biri de insan için en uygun (aslah) olanı yaratmanın Tanrı'ya vacib olduğunu söylemeleridir. 3) Va'd ve va'id anlayışlarıdır: Va'd, dünyada amelleri güzel olanların âhirette mükafatlandırılması; va'id de dünyada amelleri kötü olanların âhirette cezalandırılması demektir. Bu prensip, biraz önce açıklanan adalet prensibinin bir sonucudur. Zira iyi ameller yapanların mükafatlandırılmaması, Tanrı'nın adaleti ile bağdaşmadığı gibi, kötülük yapanların da ceza görmemesi ilâhî adalet ile bağdaşmaz. Binaenaleyh iyilik yapana mükafat, kötülük yapana da ceza vermek, Tanrı için vacibtir. Tanrı, ne va'dinden nede va'idinden döner. Bu sebeple Mu'tezile'ye göre günah işledikten sonra tevbe etmeyenin bağışlanması ve peygamberlerin şefaati söz konusu olamaz. 4) el-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn : Mu'tezileye göre büyük günah işleyen kimse ne nü'mindir, ne de kafirdir, iman ile küfür arasında bir mertebede (fisk mertebesinde)dir. Tevbe etmeden ölürse -azabı kafirinkinden daha hafif olmakla birlikte- cehennemde ebedî olarak kalır. Tevbe ederse mü'min olarak cennete girer. 5) el-Emru Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker : Mu'tezileye göre iyiliği emretmek kötülüğü de yasaklamak, her Müslümana farzdır; Bu görüşlerini gerek Kur'an ayetleri, gerekse akli delillerle izaha çalışan Mu'tezile, cemiyet içinde sıkı bir kontrol taraftarı olmuştur. Aslında Kur'an'ın emri olan bir hususu uygulamak için kendi te'vil ve görüşlerini başkalarına zorla kabul ettirmeye kalkışmışlardır (bkz. Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, s.46,47; Ebû Zehrâ, a.g.e., s.138, 139; Işık Kemâl, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* ; 73,80).

⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 155, 156.

⁶ Eş'arî, a.g.e., s.155, 156.

Görüldüğü gibi muhalifleri tarafından Tanrı'nın sıfatlarını inkâr etmesi ile nitelendirilen Mu'tezile⁷, yukarıda belirtildiği gibi bir takım sıfatlardan bahsetmektedir. Ancak dikkat edildiği taktirde Mu'tezile'nin Tanrı için bahsetmiş olduğu sıfatların genellikle selbî (Tanrı'ya layık olmayan olumsuzlukları kaldıran) sıfatlar olduğu görülür.

Bu konuda Aristo'nun Tanrı hakkında zikrettiği sıfatlara bakacak olursak; o ilk muharrik (hareket ettirici) ile Tanrı'yı aynîleştirmiş ve ikisini aynı anlamda kullanmıştır. O, ilk muharriği cevher ve sırf fiil olarak tanımladıktan sonra, bu varlığın ve aktivitenin mahiyetini araştırır. Tanrı'nın zorunlu olarak ilk varlık olduğunu beyan eder. Tanrı'nın zâtının yer, boşluk, zaman gibi şeyleri kuşatmadığını, onun hareketsiz, etki almaz, başkalaşmaz, ihtiyarlamaz, yorulmaz, canlı ve ölümsüz olduğunu söyler. Bunun gibi onun, oluş ve yok oluşa tâbi olmadığını, zıttı bulunmadığını, başkaları ile münasebeti olmadığını, ne madde, ne kuvve, ne nicelik ne de niteliğe sahip olduğunu, etki kabul etmediğini ve bölünmediğini, parçalanmadığını söyleyerek, Tanrı'nın zatından tenzih edilen sıfatlardan bahsetmiştir.⁸ Aristo, Tanrı hakkında cümleler kurar. Ancak bu cümleler, Tanrı'nın zatından tenzih edilen nitelikler ile kurulmuştur. Tanrı'nın zatına nispet edilen (zâfî veya subutî) sıfatlara gelince, mesela “Tanrı diridir, Tanrı fiil halindedir” gibi cümleleri, hakiki sıfatlar değil, negatifikiliğin gerektirdiği, basit tahminler olarak düşünmüştür. Mesela “Tanrı diridir” demek, yorulma bilmez anlamındadır. Yine “Tanrı fiil halindedir” demek, hiçbir surette sanatkarane bir faaliyette bulunmaktan ayrılmaz demektir.⁹

Şu halde, Aristo'ya göre de, Tanrı hakkında, sadece selbî sıfatlar kullanılabilir. Ancak bu, Mu'tezile ile Aristo'nun Tanrı anlayışının tamamen aynı olduğu anlamına

⁷ Sıfatları inkâr etme meselesi, ilk defa Emevîlerin son zamanlarında Cehmiyye ekolünün kurucusu Cehm b. Safvân (ö.128/746) tarafından ortaya atılmıştır. Cehm, Tanrı'yı insanların vasıflandığı sıfatlarla nitelemenin doğru olmadığını, bunun teşbihi gerektireceğini savunmuştur. O halde Tanrı âlimdir, hayat sahibidir denilemez. Zira bu sıfatlar insanda da mevcuttur. Kâdir, hâlık ve fâil gibi insanda olmayan sıfatlarla ise vasıflanabilir. Mu'tezile de Müşebbihe ve Mücessime ekollerine bir tepki olarak Cehm ve taraftarlarının fikirlerini benimsediği için Cehmiyye lakabıyla anılmıştır. Sıfatların nefyi görüşünü ortaya atan Vâsıl, Tanrı'nın kadim olan sıfatlarını kabul etmenin sıfatlar sayısınca ilâhın olduğu anlamına geleceğini belirtmiştir. Bu sebeple sıfatları te'vil eden Mu'tezile, diğer fırkalar tarafından sıfatları inkâr etmiş gibi telakkî edilmiştir Vâsıl'dan sonra gelen Mu'tezilî bilginler ise sıfatların nefyi konusunda felsefeden etkilenmişler ve bu hususta aklî deliller getirmişlerdir (bkz. Gölcük, -Toprak, *Kelâm*, s.199, 200; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 171, 174).

⁸ Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafizigi İle Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, s.107, 109.

⁹ Bolay, a.g.e., s.108.

gelmez. Mu'tezile sadece üstlenmiş olduğu ve temel esas kabul ettiği tevhîd akidesini koruma görevini yerine getirebilmek amacıyla, felsefe ve mantıktan yararlanma yoluna gitmiştir. Zira Mu'tezile, bu dinin gerektiği gibi savunulmasının ancak hasımlarının metotlarını kullanmakla sağlanabileceğine inanmıştır.¹⁰ Bu sebeple felsefe ile etkileşim, tevhîdin aklileştirilmesi ve tevhîdin savunulması alanlarında göze çarpmaktadır. Bunun en belirgin örneklerinden birisi de, tevhîd konusundaki görüşlerinin aklileştirilmesinde, Mu'tezile bilginlerinin Aristoteles'e ait olan "kendisinde zât ve sıfatı, düşünce ve düşünce objesinin aynı olduğu ve kendisinden selbî olarak bahsedilebileceği"¹¹ şeklindeki Tanrı anlayışı ile Plotinus'a ait olan "düşünce ve oluşu aşan ve sadece selbî olarak bilinebilen Tanrı"¹² görüşünden etkilenmeleridir. Ancak bu görüşlerin, Arapça kaynaklarda Aristo ve Plotinus'dan daha önceki bir Yunan otoritesine, yani genellikle İslâm müelliflerince Tanrı'da zât ve sıfatın birliği öğretisiyle bilinen Empedokles (M.Ö.420) ile bilindiği kaydedilmektedir.¹³

Mu'tezile'yi bu çeşit bir sıfat anlayışına yönlendiren güç ise, özellikle Dualistlere (Seneviyye) karşı vahdâniyet (Tanrı'nın birliği) akidesini savunmasıdır. Diğer yandan Müşebbihe, Râfiziyye, Maniheizm ve Cehmiyye'ye karşı Tanrı'nın sıfatları te'vil edilerek de olsa kabul edilmiş, Tanrı ile mahlûkları arasında hiç bir benzerlik olamayacağı öne sürülmüştür. Yine Sıfatiyye'ye karşı bir tavır olarak sıfatlar, hakiki varlıklarından mahrum edilmiştir. Çünkü bunlar, Vâsıl ve Ebû Huzeyl'in de belirttiği üzere, Tanrı'ya ilave olunan cevherler değildir. Bilakis cevherin aynısıdır. Bununla beraber onlar Dehriyye'ye karşı da, "yaratıcı" Tanrı'nın varlığını kuvvetle savunmuştur.¹⁴

Mu'tezile'nin bu tutumu olmazsa olmaz kabul ettikleri şu ilkeleri doğurmuştur:

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1082.

¹¹ Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği*, s.107.

¹² Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (çev. H.Vehbi Eralp), İstanbul 1993, s.111, 112.

¹³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.55.

¹⁴ Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.237.

1- Nasslarda geçen sıfatlar, te'vil yoluna gidilmiştir. Örneğin onlar “Tanrı âlimdir.” sözünü “O’nun malumatı vardır.” yine “Tanrı kâdirdir.” sözünü, “O’nun makdurâtı vardır” şeklinde te'vil etmişlerdir.¹⁵

2-Ru'yetullah yani Allah’ın görülmesi inkar edilmiştir. Zira görme ancak mekân ve yön ile olabilir. Tanrı mekân ve yönden münezzeh olduğuna göre, ne bu dünyada ne de öbür dünyada görülebilir.¹⁶ Zira Mu'tezile'ye göre ancak şekiller ve renkler görülebilir. Yani madde ve onunla alakalı olan şeyler, göz tarafından algılanabilir. Öyleyse gözlerin idrak edebileceği şeyler sadece madde ve arazlardır. Bu sebeple özellikle Ka'bî ve Bağdat Mu'tezilesi, nasslarda geçen sem' ve Basar (işitme ve görme) sıfatlarını, “ilim” olarak te'vil etmiş,¹⁷ Tanrı’nın gören ve işiten olduğuna dair haberlerin “bilen” anlamında olduğunu savunmuştur.¹⁸ Yine Ebû Ali el-Cubbâî'ye göre “o gün parlak yüzler vardır, rabblerine bakarlar”¹⁹ anlamında olan ayeti, “...Rablerinin nimetlerini beklerler” şeklinde anlamak gerekir.²⁰

3- Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış) olduğu iddia edilmiştir. Bununla birlikte Mutezile, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu noktasında diğer Müslümanlarla ittifak halindedir. Allah, halen duyulmakta olan Kur'an ile mütekellimdir.²¹ Ancak Mu'tezilîlere göre kelâm, Allah'ın zâtı dışında gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle Allah, vahyi zâtının dışında bir yerde (mahal), mesela Cebrâil'de, Hz. Peygamberin kalbinde, Levh-i Mahfûz'da, ağaçta, şahsın okuyuşunda yarattığı için mütekellimdir.²²

4- Tanrı'nın âdil olmasına bağlı olarak, insanların sorumluluk ve hürriyetine dair, kulların kendi fiillerini yarattığını ileri sürmüşlerdir. Bu düşünce ile, Tanrı'yı her türlü kötülük ve hatadan tenzih etmek istemişlerdir. Zira Tanrı, yanlış yaratmış olsaydı, yanlışın doğru olması gerekirdi.

¹⁵ Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 70.

¹⁶ Yâfiî, Afîfüddîn Abdullah b. Esad b. Ali el-Yemâmî, *Merhemü ileli'l-Mu'dile fi'r-Red alâ Eimmeti'l-Mu'tezile* (thk. Mahmud Muhammed, Mahmud Nassar), Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992, s.219.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1996, s.168.

¹⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s.166.

¹⁹ Kıyâme 75/23.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni, fi Ebvâbi't-Tevhîd*, IV, 95, 150, 222, 230.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VII, 61.

²² Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Yayınları, Ankara 2000, s.247, 248; Ebû Zehrâ, a.g.e., s.159.

Yine iyi amel işleyenin, cennetle mükafatlandırılmasının, adaletin gereği olarak Tanrı'ya vacip olduğunu belirtmişlerdir.²³ Örneğin Kâdî Abdülcebbar, Kur'ân'da bir takım çelişkiler olduğu iddiasıyla ortaya çıkan inkarcılara cevap verirken, şüphe ihtimali olmayan kesin delillerle Tanrı'nın adâletli ve hikmet sahibi olduğunun aklı olarak da bilinebileceğinden, O'nun yaptığı fiillerde, bir hikmet gözettiğini anlayabileceğimizden bahseder ve bilginlerin, bu konuyla ilgili yeteri kadar delil sunduğunu söyler. Bunlardan biri şudur; “yüce Tanrı, bizlere düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünceye teşvik etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Kur'ân'ın bazı ayetlerini muhkem, bazılarını müteşâbih kılmıştır. Bu durum bizim düşünmeye yönelmemiz, taklitten kurtulmamız içindir. Şüphesiz ki kadîm olan Tanrı, adalet ve hikmet sahibidir.”²⁴

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, insan, aklıyla Tanrı'nın adalet ve hikmet sahibi olduğunu anlayabilir. Düşünen bir varlık olarak yaratılan insan, nasslarda düşünmeye teşvik edilmiş, taklitten sakındırılmıştır.

B - MU'TEZİLE'NİN TANRI'NIN SIFATLARINA BAKIŞI

Sıfat kelimesi “v-s-f” kökünden türemiştir. Sözlükte, “zât ile birlikte bir mânâ ve zât'ın hallerini gösteren bir isim”²⁵ anlamına gelen sıfat, Tanrı'nın zâtına nispet edilen bir mânâdır. Tanımlamak anlamına da gelen “v-s-f” kökü, Kur'ân'ı Kerîm'de 33 kere zikredilirken sıfat olarak hiç geçmemiştir. Sadece bir yerde master şekli olan “vasıf” kullanılır.²⁶ Bununla beraber bu fiil, hiçbir yerde Allah hakkında övgü olarak kullanılmamıştır. Övgü ile alakalı yerlerde “el-esmâü'l-hüsnâ” (en güzel isimler)²⁷ ifadesi seçilmiştir.²⁸

Bilindiği üzere sıfatlar problemi, kelâmın ana ve temel konularından birisidir. Diğer bir çok konuda olduğu gibi bu problemin temelinde de farklı anlayışlar söz

²³ Şerif, M. M., a.g.e., s.238.

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.598, 601.

²⁵ Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405, s.175.

²⁶ En'âm, 6/139.

²⁷ A'râf, 7/180, İsrâ, 17/110, Tâhâ, 20/8.

²⁸ Adam, Hüdaverdi, *Bazı Kelâm Problemleri*, Değişim Yayınları, Sakarya 1988, s.7.

konusudur. Örneğin ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) ve Kur'ân'ın yaratılması gibi konuların temelinde sıfatların farklı bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması vardır.

Mu'tezile Tanrı'nın sıfatlarından bahsetmiştir. Ancak onların genel tutumu, sıfatların zihnî itibarlar olarak yorumlanmasıdır. Zira onlar sıfatları sadece zihnî itibarlar olarak düşünmüş, dış dünyada varlığını düşünmemiştir. Bu sebeple onların sıfatlardan bahsetmeleri zihnî (itibârî) açıdandır. Tevhîd esasını koruyabilme amacı ile ulaştıkları bu teoride, özellikle Ebû Ali el-Cubbâî, Aristo felsefesinden büyük ölçüde istifade etmiştir.²⁹

İslâm düşünce tarihinde, Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) zamanında, Tanrı'nın sıfatları konusunda başlıca üç teori olduğu görülmektedir :

1- Sıfâtiyyenin savunmuş olduğu, sıfatların hem zihinde hem de zihnin dışında, Tanrı'nın zatıyla kâim gerçek bir varlığa sahip olduğu görüşüdür.

2- Mu'tezile ve Meşşâî filozoflarının ileri sürdüğü görüştür. Bu görüş sıfatlara, yukarıdaki gibi varlık tanınması halinde, Tanrı'nın zâtı yanında sıfatlarının da ezeli olması gerektiği şeklindedir. Bu ise “teaddüdü'l-kudemâ” adı verilen kadîm varlıkların çoğalmasa anlamına gelir ki, bunun anlamı sıfatlar adedince ilâhın varlığı anlamına gelir. O halde ilâhî sıfatlar, varlık mefhumu taşımayan isimlerden ibarettir. Nitekim Mu'tezile'den sıfatları te'vile yönelen ilk kişinin, tevhîdi koruma amacıyla ortaya çıkan, Vâsıl b. Atâ' olduğu nakledilir.³⁰ Çağdaş araştırmacılar bu fikrin Vâsıl'a ait olduğunu, fakat onda tam anlamıyla olgunlaşmadığını ifade ederler. Onlara göre Vâsıl'ın ilim, kudret, irâde ve hayat gibi sıfatları nefyetmekle ilgili ifadeleri önce yetersiz ve kapalı bir anlatımla başlamış, onun bütün sıfatları, ilim ve kudret sıfatlarına bağladığı nakledilmiştir. Ardından arkadaşları tarafından felsefî kitapların incelenmesiyle birlikte Vâsıl'ın fikirlerinin değiştirildiği ve farklılaştığını ifadelerine eklerler.³¹ Aslında burada Vâsıl'ın asıl amacı Hristiyanların meşhur teslis inancı olan

²⁹ Nader, a.g.e., I, 48, 50.

³⁰ Nader, a.g.e., I, 69.

³¹ Aydın, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu, Ankara 2001, s.76; Nader, a.g.e., I, 69, 71; el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü* (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınevi, 1992 Ankara, s.102.

ekânim-i selâse (üç asıl)³² fikrini reddetmektir. Zira Hristiyanların iddiasına göre, bu üç asıldan her birisi kadîmdir. Bu ise teaddüdü'l-kudemâ anlamına geldiği için açık bir şirktir. Bu sebeple sıfatların varlığı ve dolayısıyla onların kadîm olduğunu iddia etmenin şirke yol açabileceğini düşünen Vâsıl, tenzih amacıyla sıfatları te'vil etmiştir. O, sıfatların tecellisi olarak ortaya çıkan değişiklikleri, sıfatların eserinde değil, bilakis sıfatların bizzât kendisinde olduğu fikrindedir. Dolayısıyla değişiklik bizzât sıfatın kendisinde olmaktadır. Değişen, hâdis olduğuna göre, sıfatlar da hâdistir. Hâdis olan bir sıfat ise, Tanrı'ya nispet edilemez.³³ Bu sebeple, yukarıda da bahsettiğimiz gibi özellikle ilk dönem Mu'tezilesi'nin Tanrı'yı, tamamen selbî sıfatlarla vasıfladığını görmekteyiz.

3- Ebû Hâşim el-Cubbâî, sıfatların hem zihinde, hem de zihnin dışında varlığının olması anlayışını, Tanrı'nın zâtının, gerçek varlığı olan unsurlardan (eczâ) meydana gelmiş, bileşik bir varlık olması sonucuna götürmesi gerekçesiyle, tevhîd prensibine ve akla aykırı bulmuştur. Buna mukabil ilâhî sıfatları, zihinde, varlığı veya karşılığı bulunmayan isimler sayan ikinci teoriyi ise, sıfatları tamamen inkâr sonucuna götürdüğünden, yine tevhîd ilkesine aykırı bulmuştur. O, Tanrı'nın sıfatları problemini, bu görüşlerin dışında kalan fakat her iki görüşle bir anlamda uzlaşan, ileride de değineceğimiz "ahvâl" teorisiyle çözmeye çalışmıştır. Ebû Hâşim'e göre zât, ancak çeşitli hâllerle bilinebilir. Bu hâller ise sürekli değişmektedir. Ancak zât aynı kalır. Bu hâllerin kendileri kavranamadığından dolayı, zâta olan nispetleriyle bilinebilirler. Hâller, zâttan farklıdır. Ancak ondan ayrı da var olamazlar. Tek başına bir hâl, ne vardır, ne yoktur, ne ezeli, ne de mümkündür. Tek başına anlaşılamaz. Ancak zât ile birlikte anlaşılabilir.³⁴ Yani Ebû Hâşim vasıf ve sıfat kelimelerini kullanmaktan kaçınarak, bunun yerine İslâm düşünce sisteminde ilk defa "hâl" terimini kullanmıştır.

Akıl, bir varlığı (cevher) mutlak olarak bilmek ile onun bir sıfatını bilmek arasında farklılık olduğunu, zarurî olarak idrak etmektedir. Çünkü bir insanı tanımakla onun âlim olduğu, aynı şekilde cevheri tanımakla, onun yer işgal ettiğini ve arazlar

³² Baba, vücut, oğul, kelime ve ilim, kutsal ruh ise hayattır (bkz. Nader, a.g.e., I, 37).

³³ Nader, a.g.e., I, 38.

³⁴ el-Fuzulî, Muhammed b. Süleyman, *Matlau'l-İtikad fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1962, s.51; Şerif, a.g.e., I, 252.

taşıdığını bilemeyiz.³⁵ Kesin olan, insanın, bir şeyde ortak nitelikleri ve ayırıcı nitelikleri algılaması olup, ortak niteliğin, ortak olmayandan farklı olduğunun anlaşılmasıdır. Bu nitelikler, zâtın kendisi olmadığı gibi, arazları da değildir. Bu şekilde hâllerin gerekliliği belirlenmiş olur ve niteliklerin zâtın hallerinden ibaret olduğu ortaya çıkar. Nitekim âlimin âlim olması, zât olmasından öte bir hâldir. Yani zâttaki ilim hâlidir. Bir başka deyişle âlimden anlaşılan, zâttan anlaşılandan farklıdır.³⁶ Ancak şu da bir gerçektir ki, başta Ebû Ali el-Cubbâi olmak üzere, çoğu Mu'tezile bilginini, Ebû Hâşim'in bu teorisini kabul etmemiştir.

Mu'tezilî bir bilgin olan Hişâm b. Amr el-Fuvâtî eş-Şeybânî (ö.228/815)'de sıfatları te'vil eder. Tanrı'yı, O'nun yetkinliğine gölge düşürecek herhangi bir sıfat ile niteleme câiz değildir. Bundan dolayı her ne kadar Kur'ân'da "Allah bize yeter; O ne güzel vekildir"³⁷ diyenler övülmüşse de insanlar arasında müvekkilin vekilden güç ve rütbe bakımından üstün olduğu yolundaki kanaat göz önüne alınırsa, Tanrı'nın insanlar tarafından bu anlama gelen "vekil" ile vasıflandırılması doğru olmaz. Ona göre, nitelediği konuda, zihninde bir takım eksik anlamlar bulunan insan, hiçbir zaman Tanrı'nın zâtına layık bir anlam düşünemez. Tanrı, insanlar tarafından hiçbir şekilde görülemez ve "bilme" anlamı kastedilse bile, "biz onu kalplerimizle görürüz" denilemez. Tanrı'ya mekân nispet etme anlamı taşıyan bütün nasslar, te'vil edilir. Kullarına asla zulmetmeyen Tanrı, insanı, bütün ihtiyârî fiilleri için geçerli olan bir istitâat yani güç ile donatmıştır.³⁸

Tanrı'nın her şeyi kuşatan ilmi yanında kudretinin sonsuzluğuna da işaret etmek üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları, Tanrı'nın bir cismi bölünemeyen parçasına kadar bölmeye güç yetirebileceğini ısrarla ileri sürmüşler ve filozoflardan aldıkları atom fikrini Tanrı'nın sonsuz kudretini temellendiren bir kavram haline getirmişlerdir.³⁹ Ancak onlar "Tanrı âlimdir." sözünü "O'nun malumatı vardır." yine "Tanrı kâdirdir." sözünü, "O'nun makdurâtı vardır" şeklinde te'vil etmişlerdir.⁴⁰

³⁵ Hayâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniye*, Şeriketü Sahâfiyye Matbaası, İstanbul 1318, s. 23.

³⁶ Şerif, a.g.e., I, 253.

³⁷ Âli İmrân, 3/173.

³⁸ Öz, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, 154.

³⁹ Hayyât, a.g.e., s.16, 17.

⁴⁰ Nader, a.g.e., I, 70.

Bazı modern bilginler, Mu'tezile'nin bu te'vilci yaklaşımlarının, Hristiyanî bir kaynağı olduğu kanaatindedirler. Örneğin Kremer, Mu'tezilî görüşün ifadesi olarak kullanılan "ta'tîl" kelimesinin Hristiyanlığa ait "kenosis" kelimesi ile aynı olduğunu savunur. Zira her iki kelime de "boşaltmak, yoksun bırakmak" anlamına gelir. Ona göre Mu'tezile, sıfatların varlığını inkâr etmekle Tanrı'yı sıfatlardan boşaltmış, yoksun bırakmıştır. O, Grekçe kaynaklı "kenosis" kelimesinin, Hristiyanlıkta, "Tanrı'nın oğlu kendisini, Tanrı suretinden boşalttı ve insan suretine büründü" anlamına geldiğini iddia etmiştir. Becker ise Mu'tezile'nin te'villerinin, "Kutsal Kitapta olan müteşâbih ifadelerin gerçek anlamlarıyla anlaşılamayacağı" şeklindeki Hristiyanî görüşe dayandığını ispatlamaya çalışır. Gardet ve Anawati gibi bilginlerin de aynı kanıda olduğu kaydedilmiştir.⁴¹ J. W. Sweetman'a göre ise Vâsıl b. Ata'nın "kim Allah için kadîm mânâ ve sıfat kabul ederse iki ilâh kabul etmiş olur" ifadesinde yer alan "mânâ" kelimesi "şey" anlamındadır. "Şey" kelimesi Yunanca "pragma" kelimesinin karşılığıdır. "pragma" ise Hristiyanlığın teslîs akidesindeki üç (baba, oğul ve kutsal ruh)ün her biridir.⁴²

Bütün bu iddialara rağmen, aslında Mu'tezile'nin, Tanrı'da zât ve sıfatın özdeşliği üzerinde önemle durmalarının sebebi, temel esasları olan tevhîd öğretilerine göre, noksansız vahdet fikrini korumak içindir.⁴³ Bununla beraber onların bu tutumunun, bazı yönleriyle Aristo ve Eflâtun gibi Tanrı'nın noksansızlığını ve yalınlığını vurgulayan Yunan filozoflarının görüşlerine daha yakın olduğu söylenebilir. Çünkü Mu'tezile gibi pek çok filozof da zât ve sıfatın aynı olduğunu savunmuştur. Nitekim Gazzâlî'nin "filozoflara göre Tanrı'nın zâtına nispet edilen sıfatların dil bakımından kullanılması mümkün olmakla beraber, sıfatlar tek bir zâta işaret eder. Bizim için ilim kudret ve irâdemizin kendi zâtımıza ilave edilmiş bir sıfat olması mümkün olduğu halde, böyle bir sıfatın O'nun zâtına eklenmesi mümkün değildir. Filozoflar böyle bir şeyin çokluğu gerektireceğini ileri sürerler" dediği nakledilmektedir.⁴⁴ Her halükarda Mu'tezile'nin amacı, Tanrı'yı insana ait kavramlardan uzak tutmaya çalışmaktır.

⁴¹ Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s.77.

⁴² Adam, a.g.e., s.9.

⁴³ el-Hayyât, Ebû'l-Huseyn *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbn er-Râvendî el-Mülhid mâ Kasâdâ bihi'l-Kizb ale'l-Müslimîn ve't-Ta'n aleyhim*, s.16.

⁴⁴ Güzel, Abdürrahim, *Karabâğî ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, s.213; Aydın, Mehmet, *İslam Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, VII. Baskı, İzmir 1999, s.116, 152.

Tanrı'nın sıfatları, Mu'tezile ve diğer kelâm bilginlerine göre zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâtî sıfatlar, hayat, ilim, işitme ve görmeyi içerirken; fiilî sıfatlar, kudret, irâde, kelâm ve adâleti içine almaktadır. Mu'tezile'ye göre bütün bu sıfatlar, Tanrı'nın zâtından ayrı değildir. Bu sıfatların ilk gurubu ele alındığında ciddî anlamda bir problem yoktur. Ancak ikinci gurup olan fiilî sıfatların Tanrı ile ilişkisi düşünüldüğünde Mu'tezilî bilginler, özellikle kudret, irâde ve kelâm konusunda oldukça zor problemlerle karşılaşmıştır. Zira Mu'tezile'ye göre yaratılmış objelerin ya da şeylerin değişkenliği ile açıkça alakalı olan bu sıfatlar, değişkenlikleri sebebiyle bir problemdir.

1) Tanrı'nın Kudreti

Çoğu Mu'tezilî'ye göre Tanrı'nın, adalet ve kudret sıfatlarıyla nitelendirilmesi zorunlu olduğu gibi, zulüm ve kudret ile de nitelendirilebilmesi akıl yoluyla mümkündür. Zira bu, fâil-i muhtar (dilediğini dilediği gibi yapan) olmanın özelliğidir. Bir şeye kâdir olanın, o şeyin zıttına ve terkine de kâdir olması gerekir. Ancak Tanrı, asla zulmetmez. Adaleti gereği zulmetmemesi ona vaciptir.⁴⁵ Yine zulmetme ve yalan söyleme gibi fiiller, ancak çirkin cisimlerin sıfatıdır. O halde bunları Tanrı'ya isnat etmek, O'nun çirkin bir cisim olduğunu iddia etmek olur.⁴⁶ Ancak Nazzâm, âdil olanın, zulüm ve yalana gücünün yetmeyeceği kanısındadır. Ona göre, Tanrı'nın zulmü ve yalanı işlemesi, onun hakkında muhaldir. Adaletine aykırıdır. Tanrı, Yalan söylemez. Zira yalan söylemek, ya bir menfaat için ya da bir zararı def etmek için olur. Halbuki Tanrı, bunlardan uzaktır.⁴⁷ Zulüm ve yalan, ancak âfete uğramış bir cisimden sadır olabilir. O halde aklî olarak dahi, bunların Tanrı'dan sadır olabileceğini iddia etmek, onun âfet sahibi bir cisim olduğunu iddia anlamına gelir.⁴⁸

Nazzâm'ın, bu şekilde olan sınırlı kudret anlayışını, yabancı kaynaklardan aldığı iddia edilmiştir. Şehristânî gibi bazıları, Nazzâm'ın bu teorisine Yunan

⁴⁵ Hayyât, a.g.e., s.66.

⁴⁶ Hayyât, a.g.e., s.27.

⁴⁷ Hayyât, a.g.e., s.42, 43; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 54; Bağdâdî, a.g.e., s.113, 114.

⁴⁸ Hayyât, a.g.e., s.28.

felsefesinin kaynaklık ettiğini söylerken,⁴⁹ Bağdâdî, *Fark*'ında yine Îcî, *Mevâkıf*'ında bu görüşün dualistlerden (iki Tanrılı inanç sistemi) alındığını iddia etmiştir.⁵⁰

Nitekim, Şehristânî'nin belirttiği üzere, tabiat filozoflarına göre, cevvd yani cömert olanın, harcamamak üzere bir şeyi toplaması, onun cömertliğiyle çelişir. Öyleyse Tanrı'nın ilminde, yarattıklarından daha güzeli varsa, bu onun cömert olmadığı anlamına gelir. O halde yaratılanlar, en güzel ve en mükemmeldir.⁵¹

Horrovitz tarafından, Şehristânî'nin değindiği filozofların Stoacılar⁵² olduğunu nakledilmiştir. Nitekim Stoa felsefesine göre de, varlık en güzel şekliyle yaratılmıştır. Mevcut olan varlıklardan daha güzeli, imkan dahilinde değildir.⁵³

Fakat günümüz yazarlarından Ebû Ride, Horrovitz'in zorlama yaptığını, Şehristânî ve Bağdâdî'nin ise Nazzâm'ın görüşlerini gerçek şekliyle aktarmadıklarını söyler.⁵⁴ Bununla beraber Nazzâm'ın özellikle ilkçağ felsefesine oldukça iyi vakıf olduğu bilinmektedir. Bu sebeple, onun görüşleri ile Stoa felsefesinin görüşleri arasındaki benzerlikler dikkate alınacak olursa, etkilenme ihtimali, bu fikirlerin orijinalliği ihtimalinden daha kuvvetlidir.

Basra ekolünden Ebû Bekir el-Esam (ö.200/816), belki de benimsediği tabiat felsefesinin sonucu olarak, Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmemiştir. Ona göre zât-ı ilâhî'nin ötesinde sıfatlar yoktur. Bu sebeple Tanrı, zâtıyla kaim olan ezeli bir kelâm ile konuşucudur denemez. Tanrı'nın hayat, kudret, acz ve benzeri nitelikleri, cisimden soyutlanmış olarak yaratması imkansızdır. Tanrı, mâdumu (olmayanı) bilmez. Zira mâdum, bir şey değildir. Şu halde Tanrı, âlemi yaratmadan önce onun hakkında bir şey bilmiyordu.⁵⁵ Görüldüğü gibi Esam, Tanrı'nın bilgisi hakkında hem Mu'tezile

⁴⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 54.

⁵⁰ Bağdâdî, a.g.e., s.113; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1997, VIII, 60, 64.

⁵¹ Şehristânî, *Milel*, I, 54.

⁵² Başlıca Zenon tarafından temsil edilen felsefi okuldur. Stoacılar, Sokrat öncesine dönerek maddî esası kabul eden felsefi ekoldür (bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*).

⁵³ Neşşâr, a.g.e., II, 344.

⁵⁴ Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, s. 94.

⁵⁵ Yavuz Y. Şevki, "Esam", *DİA*, XI, 353, 354.

hem de Ehli Sünnetten, mâdumu şey saymamakla da diğer Mu'tezilîlerden farklı düşünmüştür.

Dırâr b. Amr (ö.200/815) ve Hafs el-Ferd (ö.204/820)⁵⁶ gibi Mu'tezile bilginlerine göre, Tanrı'nın isim ve sıfatları, onun ne olduğu hakkında (subûti) herhangi bir bilgi sağlayamayacağı için, bunların selbî anlamda yorumlanması gerekmektedir. Yani "Tanrı âlimdir" demek câhil değildir, "kâdirdir" demek âciz değildir, "hayydır" (diridir) demek ölü değildir anlamındadır ve bu sıfatlar, bu anlamlarından başka hiçbir şekilde te'vil edilemez.⁵⁷ Dikkat edildiği üzere Dırâr'ın ve Hafs'ın bu ifadeleri, daha önce bahsetmiş olduğumuz Aristo'nun yorumlarıyla benzeşmektedir. Nitekim Aristo'ya göre de "Tanrı diridir" gibi cümleler, hakiki sıfatlar değil, negatifiiliğin gerektirdiği basit tahminlerdir. Örneğin Aristo'ya göre de "Tanrı diridir" demek, yorulma bilmez anlamındadır.⁵⁸

Ebû Ömer Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.220/835), Mu'tezile'nin büyük filozoflarından ve felsefeyle ilişkisi en çok olanlardan birisidir.⁵⁹ O, Tanrı'nın kudret sıfatını, sadece cisimlerle sınırlamış, arazlar hakkında kudretinin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Ona göre arazlar konusunda, Tanrı'nın ne yaratması ne de kudreti söz konusudur. Tanrı, sadece cisimleri yaratmıştır. Sonra cisimler, hayat, görme, işitme, renk, tat, koku gibi arazların hepsini, öncelik durumuna göre ortaya çıkarır. Ancak cisimdeki araz, tabiatına göre cismin fiilinden doğar.⁶⁰ O, Tanrı'nın zâtının her türlü çokluktan berî olduğunu iddia etmiştir. Ona göre ilâhî sıfatlara inanırsak Tanrı'nın zâtının birden çok olması gerekecektir. Bundan dolayı Muammer, ilâhî sıfatları Esam gibi tamamen reddetmiştir. Bu red, o derecedir ki, ona göre Tanrı, ne kendisini ne de başkalarını bilir. Çünkü bilmek yani ilim, ya Tanrı'nın içinde ya da dışındadır. Eğer Tanrı'nın zâtı dahilinde ise bilen ve bilinen aynıdır. Bu ise imkansızdır. Zira bilgi, bilenin bilinenden ayrı olmasını gerektirir. Eğer ilim Tanrı'dan ayrı ise bilen ve bilinen bu kez farklıdır. Bu taktirde de, Tanrı'nın zâtının iki tane olması gerekir. Ayrıca bu, Tanrı'nın ilminin bir başkasına bağlı ve muhtaç

⁵⁶ Hayyât'a göre Dırâr ile Hafs el-Ferd'in, Tanrı'nın sıfatları hakkındaki ve kulların fiillerinin Tanrı tarafından yaratıldığı görüşlerinden dolayı Mu'tezile'den ayrılmışlardır (bkz. Hayyât, a.g.e., s.98).

⁵⁷ Fığlalı, a.g.e., s.191.

⁵⁸ Bolay, *Aristo Metafizigi*, s.108.

⁵⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 67.

⁶⁰ Eş'arî, a.g.e., s.405; Şehristânî, *Milel*, I, 65, 66; Nader, a.g.e., I, 88; Fığlalı, a.g.e., s.134.

olmasını gerektirir. Sonuç olarak Onun mutlaklığı, tamamen reddedilmiş olmaktadır.⁶¹

Muammer bu görüşünde Yunan filozofu Plotinos'un etkisi altında kalmış gibidir. Zira Plotinos'un temel fikirlerine göre Tanrı'nın zâtı bir ve mutlaktır. Tanrı, her şeyden o kadar aşkındır ki, O'nun hakkında söylediğimiz her şey, O'nu sınırlamaktadır. Bu nedenle O'na güzellik, iyilik, düşünce ya da irâde nispet edemeyiz. Zira bütün bu sıfatlar, tam olmaktan uzaktırlar. Onun ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını söyleyebiliriz.⁶²

Ebû'l-Huzeyl, bu konuya değişik bir izah getirmiştir. Ona göre, "Tanrı kudretle kâdirdir ki o kudret, zâtının kendisidir, ilimle âlimdir, ki o ilim, zâtının kendisidir, hayatla diridir ki o hayat, zâtının kendisidir. "Tanrı kâdirdir" dediğimiz zaman Onun bir kudreti olduğu sabit olur. acizlik ortadan kaldırılmış olur. İşte bu kudret, Tanrı'nın zâtıdır. ilim ve hayat sıfatları da bu şekildedir. Diğer tüm subûti sıfatları dahi bu şekildedir. Tanrı'nın vechi (yüzü) vardır ve o vechi kendisidir, zâtı vardır ve o zâtı kendisidir."⁶³ Yani ona göre Tanrı'nın sıfatları, zâtının aynısıdır ve ondan ayrılmaz.⁶⁴ Ona göre Tanrı, olmayacağını bildiği veya yapmayacağını bildirdiği şeyleri yapmaya kâdirdir. Tanrı'nın kudreti, kendi takdîr ettikleri ile beraber yok olacağı bir duruma ulaşır. Bu durumda ise, hiç kimseye ne zarar verebilir ne de faydası dokunur.⁶⁵

Ancak Ebû'l-Huzeyl'in kudret, ilim ve hayat sıfatlarını, ilâhî zâtın üç tezahürü olarak görmesi, teslis akidesi ve Yeni Eflâtuncu anlayışa benzetilmiştir.⁶⁶ Allâf'a göre "Tanrı âlimdir" gibi bir önermede mahmûl yani yüklem olan "âlimdir" lafzı, gerçek anlamında değildir. Çünkü ona göre Tanrı, malumları zâtından ayrı bir ilim sıfatı ile biliyor demek, Tanrı'dan başka kadîm varlıkların olduğunu iddia etmek demektir. Şu halde Allâf'a göre Tanrı hayat, ilim ve kudrettir. Yani bunlar, bir şeyden ibarettir.

⁶¹ el-İsferâyinî, Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, s.73; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 284; a. mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 656.

⁶² Şerif, a.g.e., I, 247; Weber, a.g.e., s.112.

⁶³ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, III, 653.

⁶⁴ Şerif, a.g.e., I, 242.

⁶⁵ Fırlalı, a.g.e., s.309.

⁶⁶ Şehristânî, *Milel*, I, 64.

Onun bu görüşlerinde Empedokles, Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini mezc etmiş olduğu nakledilmiştir.⁶⁷ Zira zât ve sıfat hakkında Empedokles'e göre de Tanrı, sadece kendi hüviyetini bilebilir.⁶⁸ Bu saf, halis olan bir ilimden ibarettir. İrâde de budur. Cömertlik, izzet, kudret, adalet, hayır, hepsi bundan ibarettir. Bunlar, O'nun sıfatları veya isimleri değil, bizzât kendisinden yani O'nun zâtından ibarettir.⁶⁹ Yine Aristo, "ilk muharrik" (ilk hareketi veren)'in cisim olmadığını bilakis onun akledilebilir olduğunu söyleyerek, hareket eden, ettiren ve hareketin aynı şey olduğunu savunmuş,⁷⁰ böylece Ebû'l-Huzeyl ve diğer Mu'tezilî bilginlere, zât ve sıfatın ayrılmı olduğu konusunda kaynak teşkil etmiştir.

Ancak şunu belirtelim ki, Aristo ile Ebû'l-Huzeyl'in tamamıyla aynı fikirlere sahip olduklarını söyleyemeyiz. Zira Ebû'l-Huzeyl, Tanrı'yı, mahlûka nispetle her türlü benzerlikten uzak tutarak yola çıkar.⁷¹ Bu konudaki onun yegane delili, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁷² mealindeki âyettir. O bir tektir. Cisim değildir. Sûret, şekil ve sınırlanmaktan uzaktır.⁷³ O kendi zâtını bilir. Bir kimsenin tevhit anlayışının sağlam olabilmesi için, bu ilkelere inanması gerekmektedir.⁷⁴ O'nun zâtı sınırlı olmadığına göre, ilmi de sınırlı olamaz. Ancak, eşya hakkındaki olan ilim ise sınırlıdır. Zâten bu, kadîm ile hâdis arasındaki farklılığın bir neticesidir. Bu iddialarında kullandığı deliller "gerçekte Allah, her şeye kâdirdir"⁷⁵, "O her şeyi bilendir"⁷⁶, "O'nun ilmi her şeyi kuşatandır"⁷⁷, "O her şeyi sayar"⁷⁸ gibi âyetlerdir.⁷⁹ Yine O, artma, eksilme gibi tüm noksanlıklardan münezzehtir.⁸⁰

Ebû Huzeyl'e göre Tanrı'nın öldürme, diriltme, rızık verme gibi fiilî sıfatları, kadîm yani ezeli değildir. Zira bu tür bir niteleme, bu sıfatların bağlandıkları şeylerin

⁶⁷ Nader, a.g.e., I, 58.

⁶⁸ Nitekim Empedokles Tanrı'nın bilgisini sadece kendi kendisiyle sınırladığı için eleştirilmiştir (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Λ= XII. Kitap, II, 188).

⁶⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 57

⁷⁰ Aristoteles, a.g.e., K= XI. Kitap, II, 122, 123; İbn Murtazâ, a.g.e. s.44; Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.93, 96.

⁷¹ Hayyât, a.g.e., s. 15.

⁷² Şûrâ 42/11.

⁷³ Hayyât, a.g.e., s. 15.

⁷⁴ Hayyât, a.g.e., s. 16.

⁷⁵ Nahl, 16/77.

⁷⁶ Bakara, 2/29.

⁷⁷ Fussilet, 41/53.

⁷⁸ Cin, 72/28.

⁷⁹ Hayyât, a.g.e., s. 17.

⁸⁰ Hayyât, a.g.e., s. 19.

de kıdemini gerektirir. Ebû'l-Huzeyl'in bu görüşünü, milâdî üçüncü asırda oluşan Yeni Eflâtuncu görüşten aldığı kaydedilmiştir.⁸¹

Mu'tezile'den Ali el-Esvârî (ö.240/854)'ye göre Tanrı, ancak yapacağını bildiği şeyleri yapmaya güç yetirebilir. Yapmayacağını bildiği veya bizzât yapmayacağını haber verdiği şeyleri ise yapmaz.⁸²

Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye (ö.250/864) göre ise Tanrı âlimdir, kâdirdir, diridir diyebiliriz ama zâtıyla âlimdir, kadirdir ve hayat sahibidir diyemeyiz. Zira "Tanrı âlimdir" sözünün anlamı O'nun indinde malumlar vardır demektir. Yine ona göre kıdem, Tanrı'nın zâtının daima var olduğu anlamına gelir. Tanrı'dan önce bir varlığın bulunmadığı görüşünü reddederek, böyle bir kıyaslamanın dahi mümkün olamayacağını ileri sürmüştür. Abbâd'a göre, Tanrı'nın birliği sayı olarak anlaşılamaz. Sadece zâtını övmek için ona bir "vâhid" denilebilir. Tanrı var olacağını bildiği varlıkları yaratmaya muktedirdir. Fakat onun hakkında var olmayacağını bildiği şeyleri yaratmaya muktedirdir denmez. Tanrı, zâtıyla diri, âlim ve kâdirdir diyenleri reddeden Abbâd, Tanrı hakkında nefis ve zât kelimelerinin kullanılmasına kesinlikle karşı çıkmıştır. Yine o, Kur'ân'da geçen yed, ayn vech gibi haberî sıfatların Tanrı'ya nispet edilmesini reddetmiş, bu tür sıfatları kuşatan ayetlerin ancak okunabileceklerini, ama tefsir ve te'vil edilebilecek anlamlarının olmadığını savunmuştur. Rızık verme ve yaratma gibi fiilî sıfatlar, kadîmlik veya hâdislik ile nitelendirilemez. Abbâd, imanı, küfrü, şerri ve insanların kötü dediği şeyleri Tanrı'nın yaratma gücünün olmadığını iddia etmiş, onun her fiilinin câiz kategorisine girdiğini, fiilinde salaha, yani kulları için yararlı olana riayet etmemesinin ise caiz olmadığını ileri sürmüştür.⁸³

Kâdî Abdülcebbar bu konudaki Mu'tezilî anlayışı izah ederken, Tanrı'nın kudretinden fazla söz etmemekte, daha ziyade insanın gücü üzerinde durmaktadır. Bununla beraber, onun ifadelerinden Tanrı'nın, zâtî bir kudret ile kâdir olduğu

⁸¹ el-Gurâbî, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Firaki'l-İslâmiyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm inde'l-Müslimin*, s.162.

⁸² Hayyât, a.g.e., s.23,24; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (çev. Ethem Ruhi Fırlı), İstanbul 1996, s.309.

⁸³ İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire 1990, III, 221.

anlaşılmaktadır.⁸⁴ Onun insanın yarattığı fiiller ile, doğrudan Allah’a nispet edilmesi gereken fiilleri birbirinden ayırma noktasındaki kuralı şudur: “Fiilin fâiline bakılarak fâilin durumu dikkate alınır. Eğer fiil, fâilin kastı ve arzusu ile meydana geliyor ve yapmak istemeyip geri durduğunda da fiil ortadan kalkıyorsa, bu durumda fiili onun yarattığına hükmederiz. Eğer bir fiil, kendisine verilen kudret ile fiillere güç yetiren insanın gücü dahilinde değilse, bu durumda fiillere kendi zatıyla güç yetiren yüce Allah’ın gücü dahilinde bulunması gerekir.”⁸⁵ Yani Kâdî Abdülcebbar’a göre etki ve sonuç, ancak kudretli olan tarafından meydana getirilebilir. Kudretli olan ise, ya kudreti ezeli olandır ki bu Tanrı’dır; ya da Tanrı’nın yarattığı sonradan oluşma bir kudret yoluyla kâdir olandır ki bu da insandır.

2) Tanrı’nın İrâdesi

Sözlükte “revd” kökünden türeyen irâde, “Tanrı’nın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat olarak tanımlanmaktadır.”⁸⁶ Diğer bir ifadeyle, irâde, “herhangi bir şekilde, kendisinden fiil vuku bulan bir hâli gerektiren sıfattır. Öyleyse irâde, daima yoklukla alakalıdır. Zira o, herhangi bir işin meydana gelmesi için söz konusu olan bir sıfattır.”⁸⁷ Mu’tezile’nin Bağdat kolu, Tanrı’nın irâde sıfatını tamamen ortadan kaldırırken, Basra kolu ise Tanrı’nın bir yerde olmaksızın yaratılan bir irâdesinin bulunduğu iddiasındadır.⁸⁸ Mu’tezile düşünürleri, bu sıfatın anlamı, Tanrı’nın zâtı ile olan münasebeti, kadîm veya hâdis olduğu konularında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Başlıcaları;

1- Mu’tezile’den Dırâr b. Amr, irâdenin selbî bir sıfat olup, Tanrı’nın bizzât mürîd (dileyen) olduğunu, irâdesi ile zâtı arasında zıtlığın bulunmadığını ve hiçbir engel olmaksızın fiillerini mümkün kıldığını söyler.⁸⁹

2- Ebû’l-Huzeyl, Tanrı’nın irâdesinin herhangi bir mahalde olmaksızın hâdis olduğunu söyleyen ilk Mu’tezilîdir. Ona göre irâde iki kısımdır. Birincisi, kadîm olan irâdedir. Bu, aynı zamanda zâttır. İkincisi ise, hâdis olanlar için irâdedir. Bu irade

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, Muğnî, V, 205.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s. 325.

⁸⁶ Zebîdî, Muhammed, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, IV, 466.

⁸⁷ Cürcânî, *Tâ’rifât*, s.30,31.

⁸⁸ Fıglalı, a.g.e., s. 309.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s.440, 442.

fiilin sıfatıdır. Ona göre Tanrı'nın irâdesi, irâde edilenden başkadır ve Tanrı'nın bir şeyi yaratmasıdır. Tanrı'nın bir şeyi yaratması o şeyin gayrıdır. Yaratma sözdür, mahal değildir.⁹⁰

3- Nazzâm, Hayyât ve Ka'bî gibi Mu'tezile bilginleri, Tanrı'ya gerçek olarak değil, mecaz anlamında irâde sıfatının nispet edilebileceğini söylemektedirler. Onlara göre, Tanrı'nın dilemesi kendi fiili ile ilgili ise, mecbur olmadan yaratması; başkasının fiili ile ilgili ise, emretmesi demektir; zira irâde, arzu anlamına gelir. Bu ise Tanrı için muhaldır.⁹¹

4- Câhız ve Ebû Huseyn el-Basrî'ye göre irâde, Tanrı'nın, yarattığı varlıklara ilişkin en uygun ve en mükemmel düzeni bilmesi, nesne ve olayların, bu bilgisine uygun olarak meydana gelmesi demektir. Böylece irâde sıfatı, ilim sıfatı ile doğrudan birbiriyle bağlantılıdır.⁹²

5- Mu'tezile'nin Basra ekolüne bağlı olan Ebû Ali, Ebû Hâşim Cubbâî ve Kâdî Abdülcebbar ise, ilâhî fiillerin, tabiatla farklı şekillerde vuku bulmasının, belirleyici bir irâde sıfatının varlığını kanıtladığını söylemektedirler. Ancak onlara göre irâde, Tanrı'nın zâtında veya onun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiilî sıfattır. Zira kadîm olsaydı, tevhîd ilkesine aykırı düşen kesret (ilâhta çokluk) durumu doğardı.⁹³

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Mu'tezile'ye göre Tanrı gerçekte mürîddir, irâde sahibidir, onun mürîd (dileyen) oluşu, mürîd olmadığı bir andan sonradır. Zira O, muhdes irâde (sonradan olma) ile diler. Onun zâtî veya kadîm bir irâde ile dilemesi ise mümkün değildir.⁹⁴ Şu da bir gerçektir ki, Mu'tezile'nin irâde için hâdis (sonradan olma) hükmünü vermeleri, filozofların kadîm âlem fikrini

⁹⁰ Bağdâdî, a.g.e., s. 109; Macit, Nadim, Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s.111.

⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 6/2, s.3; en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsîratü'l-Edille fi Usulü'd-Din alâ Tarîkatî'l-İmam Ebû'l-Mansûr el-Maturidî* (thk. Claude Saleme), Dîmeşk 1990, I, 275.

⁹² Yavuz, Y. Şevki, "İrade", *DİA*, XXII, 380.

⁹³ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s.431, 435, 447, 449.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/2, s. 2.

reddedebilme amacını taşımaktadır. Zira irâde kadîm ise âlem de kadîm olmalıdır. İllet ile malul, aynı özelliklere sahip olmak zorundadır.⁹⁵

Gerçekte kelâmcılar ve filozoflar, Tanrı'nın mürîd olduğunda ittifak halindedirler. Ancak irâdenin ne olduğu konusunda birbirlerinden ayrılmışlardır. Nitekim kelâmcılardan bir kısmı irâdeyi “varlığa nispet edilen bir sıfat” olarak algılamakta, diğer bir kısmı, “yokluğa nispet edilen sıfat” olarak düşünmüştür. Birinci görüşü savunanlara göre, irâde sıfatı, vardır ve zâtın aynısıdır. Bu görüşü Dırâr'ın savunduğunu görürüz. Diğer görüşe gelince, irâde, ilimden ayrı ve mahlûkta olan fazlalıktan farklı bir anlamda, fazla (zâid) bir sıfattır. Bu görüşü Mâturîdî ve Eş'arî'ler savunmuştur. Irâdenin yokluğa nispet edilmesi görüşünü savunan Mu'tezilî kelâmcılara gelince, onlara göre irâde, Tanrı'nın mağlup olmaması anlamındadır.⁹⁶

Mu'tezile bilginleri arasında, irâdenin fiili sıfatlardan olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Fakat Bîşr el-Mu'temir, irâdeyi zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır. Tanrı, kendi eylemlerini ve kullarının eylemlerini irâde eden, dileyendir. Irâde, zâtî bir sıfat olamaz. Zira, zâtî sıfat olan irâde ile Tanrı'nın iyi ve faydalıyı bilmesi ve onu istemesi mümkün değildir. Çünkü bunları bilmesi demek, dilemesi demektir. Yani Tanrı'nın zâtında, kendi fiillerini ve kullarının itaatlerini bilmesi ve irâde etmesi, doğru değildir.⁹⁷ Fiilî sıfat olan irâde ise O'nun yaratması demektir.⁹⁸ Bundan dolayı Tanrı'nın irâdesi, insanların fiillerini dilemekten ibarettir.

Şu halde Mu'tezile'ye göre Tanrı, hâdis bir irâdeyle dileyendir. Bu irâdeyle gerek kendi fiillerini, gerekse diğer fiilleri ve insanın fiillerini irâde etmiştir. Burada belirtilmesi gereken diğer bir konu da, Tanrı'nın, kullarının ancak emir niteliğinde olan fiillerini dilemekte olduğu, buna karşılık yasaklama biçiminde olan fena (kabîh, çirkin) fiillerini dilememesidir. Ayrıca işaret edilmesi gereken ikinci bir husus, Tanrı'nın irâdesinin bir mahalde meydana gelmediğidir. Zira Mu'tezile'ye göre böyle bir mahallin kabulü halinde, Tanrı'nın zâtı, hâdislere mekân olur ki, bu tarz bir anlayış Mu'tezile'nin tevhiid görüşüne aykırıdır. Öyleyse Mu'tezile, ilâhî irâdeyi mutlak

⁹⁵ Nader, a.g.e., I, 95, 96.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s. 440, 442; el-Beyazî, Kemaleddin Ahmed, *İşâretü'l-Merâm min İbârâtî'l-İmâm*, Dâru'l-İslâmî, İstanbul 1949, s.153.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s.151, 175, eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kâhire ts.,s.238.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/2, s. 2,5

anlamda değil, izâfî yani nisbî, anlamaktadır. İlâhî irâdenin sadece emir türünden fiillere bağlanıp, yasak olan fiillere bağlanmayışı, ayrıca onların, ilâhî irâdeyi, Tanrı'nın zâtında tecellî ettirmeme endişeleri, bu nisbî anlayışa bir örnektir.

3) Tanrı'nın Yaratması

Tarih boyunca yaratma konusunda bazı problemler ve değişik yorumlar ortaya çıkmıştır. Örneğin yaratma Tanrı'da bir değişikliğe yol açmaz mı? Bir görüşe göre Tanrı, bir mahalde olmayan irâde yarattı. İşte bu, âlemin yaratıcısıydı. Bundan hareketle faal akıl, logos, akl-ı evvel görüşleri ortaya çıktı.⁹⁹ Çoğu kelâm bilgini ise Tanrı ile âlem münasebetini ontolojik bir zıtlık çerçevesinde ele almış, ilâhî irâdeyi (kün-ol emrini) bu münasebetin doğrudan faktörü saymış, yaratma fiilinde araya tabiî sebeplilik ve zorunlulukların girmesine engel olmak istemiştir.

Mu'tezile'ye göre hâdis (sonradan olan) her şey, var olmaları bakımından bir yaratıcıya muhtaçtır. Ancak Mu'tezile'ye göre (özellikle Muammer ve Nazzâm), Tanrı arazları yaratmaz. Arazlar, cevherlerin tabiatından sadır olur. Örneğin Tanrı, ateşi yaratmıştır. Sıcaklık ise ateşten sadır olur. Yine Tanrı, karı yaratmıştır. Soğukluk ise kardan sadır olur. Yani Tanrı'nın doğrudan yarattığı sadece cevherlerdir. Hatta bu sebepten dolayı Bişr b. el-Mu'temir'in hocası olan Muammer b. Abbâd'a göre, kudret sadece cevherlerle bağlantılıdır. Arazlarda, Tanrı'nın kudreti söz konusu olamaz.¹⁰⁰

Bu tabiat fikrini mantıkî son sınırına kadar götüren Muammer, cisimlerin varlığını Tanrı'ya nispet ederken, arazların varlığının bizzât cisimlerin fiillerine nispet edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu fiil, ateş gibi cansız nesnelerde tabiî zorunlulukla, insan gibi canlı varlıklarda ise iradî bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁰¹ Muammer bu görüşünü ispat etmek için muârizlarına şu misali veriyordu. Bir cisim muayyen bir arazi (mesela bir rengi) ya kabul eder ya da etmez. Birinci halde renk tabiatıyla ona aittir ve onun fiilindendir. Zira tabiatıyla bir şeye ait olan şeyin, başka bir fâilin fiili olduğu söylenemez. İkinci halde Tanrı, cismi renklendirmeyi

⁹⁹ Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı* (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (A. Ü.İ.F.Y), Ankara 1978, s.83.

¹⁰⁰ Eş'arî, a.g.e., s. 548; Şehristânî, *Milel*, I, 66; Nader, a.g.e., I, 88.

¹⁰¹ Eş'arî, a.g.e., s.548; Bağdâdî, a.g.e., s.137; Macit Fahri, *İslâm felsefesi Tarihi*, s.50.

kararlaştırabilir. Fakat cisim, tabiatından olmayan rengi almayabilir.¹⁰² Sonuç olarak dolaylı olması, yani kendi arazlarını tabiatıyla meydana getiren cismin fâilliği vasıtasıyla olması müstesna, Tanrı'nın arazları yarattığı söylenemez.¹⁰³

Muammer'i bu tabiat fikrini, mantıksal sonucuna kadar izlemeye götüren güç, açıkça dünyadaki kötülüğün sorumluluğundan tamamen Tanrı'yı tenzih etme gayreti gibi gözükmektedir. Fakat hasımları bunu, acizlik (impotency) olarak yorumlamışlar ve Kur'ân'da ki Tanrı'nın, hayat, ölüm ve benzerlerinin yaratıcısı olduğuna dair ayetlere ters düştüğünü söylemişlerdir.¹⁰⁴

Ancak bu konuda başka bir problem daha söz konusu olmaktadır. Zira yaratıcı, bir cevher var etmeyi dileyince, onu hakikati bakımından arazdan ayırt etmelidir ki, var etme irâdesi gerçekleşsin. Bu ise yaratılmadan önce cevherlerin mahiyet olarak bilinmesini gerektirir. Yine arazlar, cevherlerden sadır olduğuna göre arazların yapıcısı cevherler olmaktadır. Ancak cevherler, arazların cins ya da tür özelliklerini belirleyemez. Aksi taktirde cevherlerin tabî olan fiilleri ile Tanrı'nın fiili benzeşecektir.¹⁰⁵ Bu ise Mu'tezile'nin ana ilkelerinden olan tevhîd ilkesine aykırı olacaktır. Öte yandan onların yokluk halinde cins ve tür özellikleri bulunmasaydı var etme tasavvur edilemeyecek ve dış olaylardaki çeşitlilik, sırf tesadüfe bağılı kalacaktı.

Burada iki önemli nokta göze çarpmaktadır:

a- Hâdis olan şeylerin, var olma imkanından sonra gerçekleştiğı,

b- İlâhî zât ile âlemin zâtı arasında kesin ayrılık bulunduğı.

Âlem, eğer Tanrı'nın ilmine göre yaratıldıysa, âlemin onun zâtına benzemesi gerekirdi. Çünkü Tanrı'nın bilgisi zâtıyla aynıydı. Mu'tezile, âlemin zâtını, Tanrı'nın zâtından ayırmak istemiş, buna bağılı olarak ta mümkün olan bir mâdumu (yokluğu) kabul etmiştir. Onların hâdislerden önce dış âlemde sabit bir "şey" olarak tasavvur

¹⁰² Eş'arî, a.g.e., 406.

¹⁰³ Tritton, a.g.e., s.98.

¹⁰⁴ Eş'arî, a.g.e., s.548; Hayyât, a.g.e., s. 47; Bağdâdî, a.g.e., s.137; Macit Fahri , *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, (çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s.50.

¹⁰⁵ Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi*, Ankara 1998, s.217; Nader, a.g.e., I, 88.

ettikleri bu mümkün mâdum, filozofların suretsiz ilk maddesine (heyûlâ) büyük ölçüde benzemektedir.¹⁰⁶

Mu'tezile âlimlerine göre atomlar, yok iken var olmuşlardır. Yani yaratılmışlardır. Oluş, Demokritos'ta¹⁰⁷ görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrılmasıyla meydana gelir. Fakat oluşta mekânîk bir sebeplilik ve zorunluluk yoktur. Zira bu doktrin, ilâhî irâdenin hürlüğüyle çelişmektedir. Atomlar, nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdir. Ancak onların birleşmiş hali cisimdir hacmi vardır ve uzayda yer kaplar. Bu görüş Demokritos'un sonsuz sayıda, ezeli, yer kaplayan atomlarının tam zıttı bir anlayıştır. Bu zıtlığın sebebi kelâmcıların âlemin hudûsunu ispata çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre atomlar, her an "kün" emriyle yaratılmakta ve yok edilmektedir. Zira âlemin en küçük parçası olan atom, sonlu ve belirli sayıda olunca, atomlardan oluşan âlemin de sonlu olması, aklî bir zorunluluktur. Ayrıca atomların belirli sayıda olması, Tanrı'nın sonsuz ilmi karşısında varılması zorunlu bir netice olarak görülmüştür. Zira sonsuz, sonsuzu kuşatamaz. Halbuki "Allah her şeyi saymıştır."¹⁰⁸

Mu'tezilî kelâmcılar, Aristo'nun kuvve ve fiil halinde olma arasında yaptığı ayrımı ve onun nedensellik izahını tamamen kabul etmeseler de, benzer açıklamalarda bulunmuşlardır. Zira Aristocu fiilîlik ve potansiyellik ayrımının özelliklerinden birisi de, değişmeyi, varlığın önceki durumlarının arkasından yeni durumlarının ansızın yaratılması yerine, "devam eden bir süreç" olarak görmesidir. Aristo'ya göre bazı şeyler, sadece bil-fiil (maddesi olmayan ilk formlar gibi), bazı şeyler bil-kuvve (örneğin sonsuz ve boşluk), bazı şeyler ise hem bil-fiil hem de bil-kuvve (madde ve formdan meydana gelen bütün varlıklar) olarak vardır.¹⁰⁹ Bu özellikler, gerek cevher, gerek araz, gerekse diğer kategoriler için geçerlidir. Örneğin hareket, eksik ve tamamlanmamış bir fiildir. O tamamlanmamıştır. Çünkü iki uç arasında bir geçiştir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Düzgün, a.g.e., s.217.

¹⁰⁷ Leukippos'un öğrencisi ve eski materyalist okulun şefi Abdera'lı "Trakya" Demokritos, (M.Ö. 420) İonia'lı fizikçilerin en bilginidir (bkz. Weber, a.g.e., s.34-35; Capelle, a.g.e., s.49).

¹⁰⁸ Cin, 72/24.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Metafizik*, K= XI. Kitap, II, 37; Bolay, *Aristo Metafiziki* s.46, 53.

¹¹⁰ Aristo Teles, a.g.e., K= XI. Kitap, II, 117.

Aristo'ya göre fiilî bir varlık, bir güç ortaya koyduğu zaman etkileşim (sebeup sonuç ilişkisi) vuku bulur. Varlıkta olan değişme, atomlarına bağlıdır.¹¹¹ Kelâmcılar ise bir cevher ve araz sistemi kullandıklarından dolayı, bir varlığın başka bir varlık üzerinde bu tür bir etkide bulunabileceğini kabul etmemişlerdir. Varlıktaki herhangi bir değişme, atomlara bağlı olamaz. Zira onlar zaman içerisinde kalıcı değildir. Bu durumda değişme, ancak Tanrı, atomları varlığın birbirinin peşinden gelen her andaki yeni durumlarında yeniden yarattığı zaman ortaya çıkar. Bu teolojik izah, İslâm Felsefesinde Tanrı ile âlem arasındaki nedensel bağlantının mahiyeti, dolayısıyla nedensel ilişki düşüncesinin dinî önemi ile ilgili tartışmanın doğmasına neden olmuştur.¹¹² Yani fâilin (yapıcının) nedenselliği bazı durumları meydana getirmek anlamında yaratmayı içermelidir. Tanrı, her şeye gücü yeten, dolayısıyla âlemdeki her şeyin yaratılmasından sorumlu varlık olduğuna göre; bu durumda Mu'tezile'ye dayatan sorun, ileride bahsedeceğimiz -insan fiilini, sorumluluğu açısından gerçek bir fiil olarak algılayabilir miyiz?- sorusu olmuştur.

Mu'tezile'ye mensup ilk dönem âlimleri, hâlık (yaratıcı) tabirini kullanmaktan kaçınarak onun yerine mûcid (icad eden) veya muhteri' (meydana getiren) gibi tabirler kullanmışlardır. Cubbâi ve sonrasında gelenler ise bu tabirlerin hepsinin “bir şeyi yokluktan varlığa çıkaran” anlamını ifade ettiğini görünce hâlık sözünü kullanmaya başlamıştır.¹¹³

Ebû Huzeyl'e göre Tanrı, kulları için yarattığı ortamdan daha uygun (aslah) olanı yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm'a göre ise Tanrı, kulları için yarattığından daha uygun olanı yaratabilir. Zira Tanrı'nın yapabileceği aslah yani en faydalı fiillerin bir sonu yoktur.¹¹⁴ Mu'tezile, bir eylemin iyi veya kötü oluşunu (husun, kubh), fayda ve zarar açısından değerlendirir. Gayesiz iş yapmak abestir. Şu halde Tanrı'nın tüm eylemlerinin bir gayesi vardır. Bu gaye iyi, doğru ve faydalı olduğuna göre, O'nun bütün eylemleri iyidir. O, eylemlerini daima fayda gözeterek yaratır.¹¹⁵ Basra

¹¹¹ Bolay, a.g.e., s.47.

¹¹² Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (çev. Turan Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, s.102.

¹¹³ Teftezanî, Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid ve Kestelli Haşiyesi*, Eser Kitabevi, İstanbul 1975, s.109; Lekkânî, Abdüsselam b. İbrahim, *İthafü'l-Mürîd bi Cevhereti'd-Tevhîd* ve beraberinde Muhyiddin, Abdülhamid Muhammed, *en-Nizamü'l-Ferid bi Tahkiki Cevhereti'd-Tevhîd*, Matbaatu's-Saadet, Mısır 1955, s.139.

¹¹⁴ Eş'arî, a.g.e., s.576, 577.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s.301.

Mu'tezilesi'ne göre, yaratmanın nedeni, Tanrı'nın yarattıklarını faydalandırmayı amaçlamasıdır. Bir şeyi irâde edip ona "kûn" (ol) deyince yaratma olur. Bu "kûn" emri, herhangi bir mahalde de değildir. Yaratma, yaratılan şey değildir. Ayrıca "kûn" emri, insanlara sorumluluk yükleyen emirle aynı değildir.¹¹⁶ Yani inancın mevcut olmasını irâde etmek ile inanmayı emretmek aynı değildir. Bağdat Mu'tezilesi ise, yaratmanın "kûn" emri ile değil, bilakis irâde etmek ile olduğunu savunmuştur.¹¹⁷ Bu görüş ayrılıklarının neticesinde de, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusu gündeme gelmiştir.

a) Halku'l-Kur'ân Problemi

Mu'tezile mensupları, İslâm filozofları, kelâmcılar, Cehmiyye, Eş'arîler, Mâturîdîler gibi pek çok ekol, Tanrı'nın vahdaniyetine layık olmayan her türlü tasavvurlardan zihinleri uzaklaştırma çabasındadırlar. Bununla birlikte onlar, Tanrı'nın diğer sıfatlarında olduğu gibi, kelâm sıfatı hakkında da birbirlerinden farklı açıklamalar ve yorumlarda bulunmuşlardır.¹¹⁸ Mu'tezile'nin Tanrı'nın mütekellim oluşuna, ona ait bir kelâm olduğuna itirazları yoktur. Ancak kelâmın ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmeleri ile diğer ekollerden ayrılmışlardır. Yani onlar, Tanrı'nın hâdis bir kelâma sahip olduğunu iddia ederler.¹¹⁹ Nitekim Mu'tezile'ye göre kelâm ya da kelime, en az iki harften oluşan, sesle beraber olan, anlamlı harfler topluluğudur.¹²⁰ Mu'tezile'ye göre Kur'an, Tanrı'nın kelâmıdır. Tanrı, mütekellimdir. Kelâm'ın mütekellime izafesi, mütekellimin onu işlemesindendir. Bu durum, Tanrı'nın kelâmı olan Kur'an'ın kadîm olmasına engel teşkil etmektedir. O halde, kelâm, kadîm değildir ve Kur'an yaratılmıştır. Buna bağlı olarak Mu'tezile, kelâmın mahlûk (yaratılmış) olduğunu iddia etmiştir.

Mu'tezile tarafından Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair birçok deliller öne sürülmüştür. Bu delillerden bazıları, nassların te'vilinden dolayı ortaya konulurken, bir kısmı da, dil ve mantık kurallarına dayandırılmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

¹¹⁶ Tritton, a.g.e., s.88.

¹¹⁷ Tritton, a.g.e., s.98.

¹¹⁸ Aslan, a.g.e., s.239.

¹¹⁹ Aslan, a.g.e., s.241.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbar, Muğnî, VII, 6.

1- Mu'tezile alimlerinin çoğunluğu, Tanrı için "vahdâniyyet" ve kîdem" sıfatını caiz görmekte-dirler. Onlara göre Tanrı'nın sadece zâtı kadîmdir. Zâtı dışında ona bir sıfat izafe edilecek olursa, tevhîd ilkesi bozulur. Çünkü böyle bir durumda O'nun zatından başka kadîm varlıklar olması gerekir. Oysa O'ndan başka hiç bir kadîm varlık yoktur. O halde, Kur'an, kadîm olamaz.¹²¹

2- Eğer Kur'an kadîm olsaydı, insanlar yok iken emir verici ve yasaklayıcı olması gerekirdi. Bu ise O'nun hakkında hafiflik olurdu.¹²²

3- Tanrı'nın kelâmı, kâfir, mü'min, zındık ve siddıklar tarafından işitilmektedir. Bu işitilen sözler ise, sadece ses ve harflerle olmaktadır. Bu da, O'nun kelâmının ancak ses ve harfler olduğuna delalet etmektedir. Bilindiği gibi kelâm, dizili, düzenli harfler ve kesik seslerdir. Bu niteliklere sahip olan kelâm, kadîm olamaz.¹²³

4- Kur'an, Tanrı'nın fiilidir. Fiil ise mahlûk yani yaratılmıştır.¹²⁴

5- Kur'an'ın bazı kısımları diğer bazı kısımlarından önceliklidir (tekaddüm). Bu şekilde olan bir şeyin kadîm olması doğru değildir. Zira kadîm, önüne hiçbir şey geçmeyendir. Mesela "Elhamdülillah (Allah'a hamd olsun) sözündeki hemze bu hususa iyi bir örnektir. Şöyle ki, hemze, lam'dan, lam da "ha" harfinden önce gelmiştir. Yani bu harfler birbirine takaddüm etmişlerdir. Bu harflerden birinin yokluğu diğerinin de yokluğunu gerektirir. Harflerin sonradan meydana gelmesi, onun hâdis olduğunu göstermektedir.¹²⁵

Yukarıda birkaçını verdiğimiz delillerden dolayı Mu'tezile, Kur'an'ın hâdis olduğunu iddia etmiş, kelâmî nefsiyi inkar etmiştir. Özellikle Halife Me'mûn (198-813)'un başa geçmesiyle Mu'tezile altın çağını yaşamış, böylece halku'l-Kur'an ve diğer Mu'tezilî görüşler, devletin resmî görüşleri haline gelmiş, hatta bu görüşleri kabul etmeyenler Me'mûn'un son zamanlarında ağır işkencelere maruz kalmışlardır.

¹²¹ Aslan, a.g.e., s.249.

¹²² Aslan, a.g.e., s.249.

¹²³ Aslan, a.g.e., s.249.

¹²⁴ Aslan, a.g.e., s.249.

¹²⁵ Aslan, a.g.e., s.249.

Böylece mihne adı verilen işkenceli dönem başlamıştır. Bu dönem, Mu'tasım (218-833) ve Vâsık (227-842) zamanında da devam etmiştir. Me'mûn, Mu'tezile'nin etkisinde kalarak, ilk defa Kur'ân'ın yaratılmışlığını resmî olarak ilan eden kişidir.¹²⁶ Bu sebeple Kur'ân'ın yaratılmışlığı iddiası, politik bir yön kazanmıştır.

Mu'tezilî tevhîd telakkisi, kısmen Hristiyanlıktaki teslis inancının bazı görünümüne karşı bir tepki sayılabilir. Gerçekten de Mu'tezile, Tanrı'ya bir takım sıfatlar atfetmeyi ve bu sıfatların Tanrı'nın zâtından ayrı pozitif gerçeklikler sayılışını reddeder. Aksi taktirde onlara göre "üçlü" bile değil "çoklu" bir ulûhiyet karşısında bulunulacaktır.

Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın belirttiği üzere, Hristiyanlığın esaslarından birisi teslîs (üçleme) inancıdır. Onlar diyorlar ki "yüce Tanrı, tek bir cevher ve üç asıldan meydana gelir. Birinci asıl olan "baba" ile Tanrı'nın zâtını kastederler. Oğul ile kelimeyi kastederler. Bir de ruhü'l-kudus yani hayat... bazen de ifadeyi değiştirir ve şöyle derler. O, tek cevhere sahip üç uknumdur.

İkinci esasları, Tanrı insan birleşimidir. Bu konuda ittifak halindedirler ve şunu ileri sürerler: Tanrı, İsa ile birleşmiştir. Böylece Hristiyanlar, İsa'nın, biri nâsûti (insanlık yönü), diğeri lâhûti (ilâhî yönü) olmak üzere iki tabiata sahip olduğu kanaatindedirler.¹²⁷

Aslında Kur'ân'ın yaratılmışlığı problemi, Mu'tezile'nin tevhîd ve tenzîh inancıyla yakından ilgilidir. Mu'tezile'nin Kur'ân'ın kadîm oluşunu kabul etmeyişlerinde, İsa'yı Tanrılaştırma fikirlerinde Tanrı'nın kelimesinin kadîmliğini esas alan Hristiyanlarla girdikleri tartışmaların önemli rolü vardır. Denilebilir ki onların Kur'ân'ın mahlûk oluşu ile ilgili görüşleri, özü itibarıyla İsa'yı Tanrı'nın ezeli kelimesi olarak görme şeklinde formüle edilen Hristiyanların ilkelerinden birini reddetme amacına yöneliktir. O halde Mu'tezile'nin bu konudaki iddiaları, Hristiyanlığın "tecessüd" (Tanrı'nın İsa'nın bedenine hulul etmesi, incarnation) inancına bir karşı çıkış sayılabilir. Zira Hristiyanlar, tecessüd söz konusu olduğunda, Mesih'in yaratılmamış "İlâhî Kelâm" olup, zaman içinde İlâhî bir varlık suretinde

¹²⁶ Aslan, a.g.e., s.244; Ebû Zehrâ, Muhammed, a.g.e., s.166, 168.

¹²⁷ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s.72.

ortaya çıktığı iddialarında bulunmuşlardır.¹²⁸ Mahlûk (yaratılmış) olmayan Kur’ân inancıyla, tecessüd inancı arasında ilâhî kelâmın mahiyeti bakımından fark olmayıp, sadece ortaya çıkış şekli bakımından fark vardır. Hristiyanlıkta, kelâm (la parole), Mesih’te (le ceherist) bedenleşmiştir.¹²⁹ Nitekim “Kur’ân mahlûk değildir ve o Tanrı’nın kelâmıdır” şeklindeki görüş, Kur’ân’ın kadîm olduğu fikrine yol açıyordu. Bu da Hristiyanların, şüphe uyandırmak veya Müslümanları “İsâ’nın ilâh olduğu ve kadimliği” inancına ikna etmek için, bu meseleyi delil olarak kullanmalarına imkan tanıyordu. O sıralarda Hristiyanlar, bu düşüncelerini yayma çabası içindeydiler. Örneğin St. John Damascus’un (Yahyâ ed-Dîmeşkî) (ö.127/741)¹³⁰ Müslümanlarla mücadele etmek ve inançlarını bozmak amacıyla bu konuyu telkin ettiği nakledilmektedir.¹³¹

Kur’ân’ın yaratılmış ve insan sözü olduğunu ilk iddia edenin Kureyş müşriklerinden Velîd b. Muğîre el-Mahzûmî ve Nadr b. Hâris’in olduğu nakledilmiştir.¹³² İslam düşüncesinde Kur’ân’ın yaratılmış olduğunu ilk defa ortaya atan kişiye gelince, ya el-Muğîre b. Saîd el-İclî (ö.119/737), ya da Ca’d b. Dirhem’dir (ö.124-5/742-3). Yine İbnü’l-Esîr’e göre daha önce Tevrat’ın mahlûk olduğunu iddia eden bir kişi çıkmıştı ki o, Lebîd b. el-Esam’dı.¹³³

Netice olarak tıpkı diğer Müslümanların inancında olduğu gibi Mu’tezile’ye göre de Kur’ân, Tanrı kelâmı ve vahiydir. Ancak o, lafız ve mâna olarak yaratılmıştır. Tanrı, Kur’ân’ı yaratmak suretiyle Cebrâil’e bildirmiş ve dilediği emir ve yasakları başka yerde yarattıktan sonra Hz. Peygambere ulaştırmıştır.¹³⁴ Kur’ân, Hz. Peygamberin peygamberliğine delalet etmesi ve ona bilgi vermesi için indirilmiştir. Yine Mu’tezile,

¹²⁸ Ammara, a.g.e., s.89.

¹²⁹ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.212.

¹³⁰ Rum Hristiyanlarından Sergun (Sergius) b. Mansur’un oğlu olan St. John of Domascus (Yahya veya Yuhanna ed-Dîmeşkî (ö.741 veya 744) şark kilisesinin en ünlü şahsiyetlerinden birisi olduğu gibi, Hristiyan âleminin de en büyük kelâmcılarından sayılmaktadır (bkz. Işık, Kemal, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s.38-40).

¹³¹ Ebû Zehrâ, Muhammed, a.g.e., s.166; Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yayınları İstanbul 2001, s.37,38.

¹³² Aslan, a.g.e., s.241.

¹³³ İbn Esîr, el-Kâmil, VII, 75; ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, V,433.Dâru’r-Risale Beyrut 1986, V,433.

¹³⁴ Aslan, a.g.e., s.246.

Tanrı'nın emrinin, nehyinin ve hayrının hâdis olduğunda görüş birliği içindedir.¹³⁵ Bu yaklaşımları, onların kadere bakış açılarının da değişik bir tarz kazanmasına sebep olmuştur.

b) Kader

Sözlükte (k-d-r) kökünden gelen ve mastar olan bu kelime, “bir şeye güç yetirmek, bir şeyi bir şeye kıyaslamak, miktar, ölçü, plan, takdîr ve hükmetmek, tazîm, taksim etmek, tedbîr etmek, hazırlamak” gibi anlamlara gelir. Konumuz olan kader ise, kulun üzerinde tahakkuk eden ilâhî hüküm anlamındadır.¹³⁶ İslâmiyet'te kader problemini ilk defa ortaya atan kişinin kaderle ilgili rivayetlerden, Mâbed b. Hâlid el-Cühenî (ö.80/699)¹³⁷ olduğu anlaşılmaktadır. Onun ise fikirlerini Ebû Yunus Sansaveyh (el-Esvârî) adında bir Hristiyan'dan aldığı nakledilmektedir.¹³⁸ Ancak Mâbed'in Kaderiyye akidesini nasıl şekillendirdiği hakkında, kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Esasen o, Emevîlerin zulümlerinin Tanrı tarafından takdir olunduğu anlayışını inkar etmiştir. İbn Eş'as isyanında, Emevî saltanatına karşı isyan eden grup içinde bulunması da bunu kanıtlamaktadır. Mâbed'den sonra bu konuda meşhur olan diğer şahıs ise, Ebû Mervân Gaylan b. Müslim¹³⁹ olup, kader konusunda Mu'tezile'nin öncülerindendir.¹⁴⁰

¹³⁵ Aslan, a.g.e., s.244.

¹³⁶ Tehânevî, a.g.e., II, s.1301.

¹³⁷ Kader ve irade hürriyeti konusundaki görüşleriyle ilk Kaderiyye fırkasının doğuşunu hazırlayan tabîîn dönemi alimlerindenidir. Hayatı hakkında fazla detaylı bilgi yoktur. Ma'bed, kader konusunda ilk görüş ortaya atan kişidir. Ma'bed, Abdülmelik b. Mervân zamanında İbnü'l-Eş'as ile birlikte isyan ettiği için Haccâc tarafından 80/699 yılında öldürülmüştür. Farklı bir rivayette ise, kader konusunda ilk görüşleri ortaya atanların Zerdüşter ve Hristiyanlar olduğu, Müslümanlar arasında ise bu konuda ilk konuşanın Ma'bed el-Cühenî olduğu nakledilmektedir (bkz. Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara okulu, Ankara 2001, s.126).

¹³⁸ Şehristânî, *Milel*, I, 30.

¹³⁹ Kaderiyye fırkasının doğuşunu hazırlayan tabîîn dönemi alimlerinden Gaylân'ın tam ismi Gaylân b. Müslim ed-Dimeşkî en-Nebâtî el-Kıptî'dir. Künyesi Ebû Mervân'dır. Bazı kaynaklarda Gaylân b. Mervân veya Gaylân b. Yunus şeklinde de geçmektedir. Hayatı hakkında detaylı bilgi yoktur. Kelb kabilesinden olan babası Hz.Osman'ın azatlı kölelerindendi. Aslen Mısırlı ve Kıptî idi. Müslüman olduktan ve Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'den ders aldıktan sonra Dimeşk şehrine gitti. Burada bir süre Emevî idaresinde katip olarak, görev yaptı. Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu Said'e mürebbilik yapan, kader ve hür irade konusundaki görüşlerini Mâbed el-Cühenî'den almıştır. Gaylân, Mu'tezile'nin 5 temel prensibine inanıyordu. Gaylân, halife Ömer b. Abdülaziz'in ilk döneminde onunla yakın ilişki içerisindeydi. Ancak Gaylân'ın fikirleri nedeniyle halife ile arası açıldı. Gaylan, II. Ömer'e, insanın ihtiyarı ve irade hürriyeti konusuyula ilgili bazı mektuplar gönderdi. Bu mektuplarda Emeviler'e karşı siyâsi muhalefet mesajları da yer alıyordu. II. Ömer, onun kader hakkındaki görüşlerini öğrendikten sonra onu yakalatmıştır (bkz. Atçeken, a.g.e., s.126, 127).

¹⁴⁰ Aydınlı, a.g.e., s.80.

Emevîlerin Mevâlî'ye uygulamış oldukları ekonomik politika, Arap üstünlüğüne dayalı tutumları, Emevî-Hâşimî çekişmesinin doruk noktaya ulaşması gibi sosyo-politik olaylar, Kaderiyye muhalefetini oluşturmuş, Emevî hükümetinin bu muhalefeti susturmak veya alt etmek için ulemânın desteğinden yararlanmak istemesi ve bir kısım ulemânın da buna destek vermesi sonucu, çekişmeler olmuştur. Amr b. Ubeyd (144/761) işte bu tür siyasî çalkantıların olduğu bir dönemde yaşamıştır.

Kader sorunu, Yunan felsefesine olan temayülün yoğunlaşması ve tercüme faaliyetiyle oldukça farklı bir boyut kazanmıştır. İnsanın fiillerinden sorumlu olması fikri, felsefeyle sistemleşmiş ve Mu'tezile'nin adalet prensibi doğmuştur. Bu konu ile ilgili olarak "halk" (yaratma) ve "hâlık" (yaratan) kavramları, Kaderiyye tarafından kullanılmazken, felsefenin benimsenmesiyle bu tür kavramlara yer verilmiş ve mesele detaylı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Tanrı'nın yaratmasının belli bir sınırdan biteceği, Tanrı'yı tanımayan birinin O'na itaatinin vuku bulabileceği, Tanrı'nın emirlerini terk eden kimsenin, aslında onun yasakladıklarını yaratmış olacağı, Tanrı'nın takdir ettiği şeylerin son bulacağı ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra, O'nun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği, insan fiilleri neticesinde meydana gelen her şeyin insana ait olduğu ve bir makdûrun (takdir edilen) iki kâdirin kudreti altında bulunmasının muhal olduğu ve benzeri fikirler, felsefenin İslam düşüncesine etkisinden sonra gündeme gelen başlıca konulardır. Oysa Amr b. Ubeyd'in kader hakkında olan düşüncelerini incelediğimizde bu tür fikirleri göremeyiz. O sadece, Emevîlerin siyasetini ve sonra da beğenmediği Abbâsî siyasetini eleştirmek ve onların yaptığı zulüm ve kötü fiillerin sorumluluğunun Tanrı'ya değil, kendilerine ait olduğunu ifade etmeye çalışmıştı. Böylece kader görüşünü, adaletle irtibatlandırarak ele almak istemişti.¹⁴¹

Özellikle Halife Me'mun'un huzurunda Mu'tezile âlimleri ile Yuhanna ed-Dımeşkî'nin meşhur talebesi Theodore Ebû Kurrâ arasında dinî konularda şiddetli münakaşa ve mücadelelerin geçmiş olduğu sabittir.¹⁴² Bu itibarla Mu'tezile'nin, genel olarak Saint John'un ve Ebû Kurrâ'nın bazı fikirlerini almış veya, kader, irâde hürriyeti gibi bazı konularda onların etkisi altında kalmış olması muhtemeldir. Çünkü Mu'tezile'nin bu hususlardaki görüşleriyle, gerek St. John, gerekse onun halefi olan

¹⁴¹ Aydın, a.g.e., s. 89, 90, 91.

¹⁴² Kutluay, a.g.e., s.46.

Ebû Kurrâ'nın görüşleri arasında büyük benzerlikler vardır. İşte bundan dolayı müsteşrikler, böyle bir etkileşimin varlığından ısrarla bahsetmektedirler. Nitekim şarkiyatçı T. J. De Boer, genel olarak Mu'tezile düşüncesi üzerinde Hristiyan düşüncesinin büyük bir etkisi bulunduğunu, özellikle irâde ve ihtiyar gibi problemler üzerinde ilk konuşan Mu'tezilî'lerin, bunları Hristiyan hocalardan öğrenmiş olmaları gerektiğini söylerken, Macdonald'ın da İslâm kaderiyecilerinin geniş ölçüde Yunan teolojisinden faydalandığı kanısında olduğu belirtilmiştir.¹⁴³ Bu fikri destekleyen diğer bir şarkiyatçı da Von Kremer'dir. Ona göre Mu'tezile Yunan teolojisinin, özellikle bu kültürü temsil eden St. John ve onun talebesi Ebû Kurrâ'nın etkisi ile doğmuştur. Çünkü o asırda kilise otoriteleri, irâde hürriyeti ve Tanrı'nın ezeli sıfatları konularında sürekli mücadele halindeydiler. Muhtemelen onların bu konudaki düşünceleri, Suriye'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Mu'tezile'ye de geçmiştir. Von Kremer bu görüşe delil olarak Cehennem azabının inkarı konusunda kilise otoritelerinin görüşleriyle, Cehm b. Saffan'ın (128/746) Cennet ve Cehennemin ebedî olmadığı, ehlinin ve hareketlerinin sonlu olduğu yolundaki görüşü arasındaki büyük benzerliği göstermektedir. Mu'tezile mensupları, daha sonraları Cehmiye fırkasının bu görüşünü alarak biraz değişik bir tarzda yani "cennet ve cehennem ebedi olmakla beraber ehlinin hareketleri son bulacak lezzet veya elemi tattıktan sonra câmid (durağan) bir cisim halinde ebediyen orada kalacaklardır" şeklinde kendilerine mal etmişlerdir.¹⁴⁴

Mu'tezile, kazâ ve kader kelimelerine yüklemiş olduğu anlamlarla da kendi teorisini müdafaaya çalışmaktadır. Onlara göre kazâ, haber verme, bildirme; kader ise beyan etme, açıklama, ortaya çıkma gibi anlamlara gelmektedir. Fakat kazâ ve kader asla yaratma anlamlarına gelmemektedir. Aksi taktirde insanın kusur ve arzularına göre meydana gelen eylemleri ile sorumluluk gerektiren eylemlerinin Tanrı'ya dayandırılması gerekir ki, bu da, kabul edilemez bir anlayıştır.¹⁴⁵ Zira O, salah ve aslahı (yararlı ve en yararlıyı) irâde eder. Çünkü kötülüğü irâde etmek de kötülüktür. Kötü bir şeyin, âdil ve hikmet sahibi olan Tanrı'dan sadır olması asla düşünülemez. O

¹⁴³ Işık, a.g.e., s.38,40.

¹⁴⁴ Işık, a.g.e., s.38, 40.

¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, 770, 773.

halde Tanrı'nın irâdesi, zâtıyla beraber olmayıp, hâdistir. Bundan dolayı alın yazısı anlamında olan kaderden söz edilemez.¹⁴⁶

Yukarıdaki bilgilerden hareketle diyebiliriz ki, insanın kendi fiilini yapma konusunda hür olduğu ve eğer insan, herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya sevap görmesinin anlamsız olacağı ve bunun Tanrı'nın adaleti ile bağdaşmayacağı prensibine dayanan kader anlayışı, başlangıç olarak yalın ise de, felsefenin İslam dünyasına girmesiyle felsefî bir özellik kazanmış, Mu'tezile'nin "Adl" esasının temelini oluşturmuştur. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, alın yazısı anlamında olan, yapılması önceden yazılmış bir kader anlayışı yoktur. Zira Tanrı ancak iyiyi diler. Kötü olan bir şeyi irâde etmez. Genel olarak Mu'tezile tabiat nizamı üzerinde Tanrı'nın mutlak kudreti hakkında Kur'an öğretisini bütünüyle kabul etmiştir. Tabiat yasalarına ve ikincil sebeplere inanan Nazzâm ve Muammer dışında, onlar öteki kelâmcılarla birlikte kesintisiz yaratma ilkesine inanmışlardır. Keza onlar, insanın ecelinin önceden takdir edildiğine ilişkin Kur'an öğretisini de kabul etmişler, aynı şekilde onlardan bir kısmı, insanın rızkının önceden takdir edildiğine dair Kur'an öğretisini de kabul etmişlerdir. Bu konuda da Eş'arî'ye dayanmaktayız ki, o genel olarak Mu'tezile'nin "Tanrı'nın cisimlerin ve aynı şekilde rızkların yaratıcısı olduğuna inandıklarını"¹⁴⁷ söyler. Mu'tezile yalnız insan fiilinin önceden takdir edilmesini kabul etmemiştir. Onlar bu konuda insan fiili ile âlemdeki herhangi bir fiil arasında fark olduğu kanaatindedir.¹⁴⁸

Mu'tezile'nin yaratma ile ilgili ortaya atmış olduğu bir teori de, kümûn ve zuhûr teorisidir.

c) Kümûn ve Zuhûr Teorisi

Sözlükte, "k-m-n" kökünden gelen ve mastar olan Kümûn, "gizlenmek, saklanmak"¹⁴⁹; z-h-r kökünden mastar olan zuhûr ise, "ortaya çıkmak, parlamak"¹⁵⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Konumuz olan, terim anlamıyla âlemde yer alan bir şeyin

¹⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IV, 137, 220.

¹⁴⁷ Eş'arî, a.g.e., 257.

¹⁴⁸ Şehristânî, *Milel*, s.I, 98; Wolfson, a.g.e., s.477.

¹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 359.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, a.g.e., IV, 520.

başka bir şeyde gizli olup, sonradan ortaya çıkması anlamındaki kümûn ve zuhûr teorisiyle ilgili olarak çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bunlar, Eş'arî'nin *Makâlât* adlı eserinde şu şekilde guruplandırılmıştır;

1- Dırâr b. Amr, eşyadan bir kısmının gizlenmiş, diğer bir kısmının açık olduğu kanısındadır. Gizlenmiş olanlar, zeytindeki zeytinyağı, susamdaki yağ ve üzümdeki usaredir. Açık olanlara gelince, onlar taştaki ateş ve benzerleridir.¹⁵¹

2- Mantık ehlinde bir çok kimse, ateşin taştaki gizlenmiş olduğunu söylemiştir. Yine ateşin odunda gizli olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁵²

3- Yine Eş'arî, Ebu Bekr el-Esam'ın şöyle dediğini rivayet eder; “âlemde, herhangi bir şeyde, onların iddia ettiği gibi gizlenmiş hiçbir şey yoktur.”¹⁵³

4- Ebû'l-Huzeyl, İbrahim en-Nazzâm, Muammer, Hişâm b. el-Hakem ve Bişr b. el-Mu'temir, “zeytin yağı zeytinde, yağ susamda ve ateş taştaki gizlenmiştir” demişlerdir. Ancak Nazzâm'a göre bu gizlilik, tüm âlem için söz konusudur.¹⁵⁴

Dikkat edildiği üzere adı geçen isimlerin hepsi dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında parlayan kimselerdir ve Râfîzî olan Hişâm b. el-Hakem dışında onlar, her iki Mu'tezilî ekolün mensuplarıdır. Dırâr, Esam, Ebû'l Huzeyl, Nazzâm ve Muammer Basra ekolüne, buna karşılık Bişr b. el-Mu'temir Bağdat ekolüne mensuptur.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere genel anlamda iki kümûn teorisi söz konusudur. Bunlardan birincisi ve dar kapsamlı olanı, bazı işlemlerin gerçekleşmesinden sonra, bazı şeylerin bazı şeylerde gizli olduğu anlayışıdır. Örneğin odunun yakılmasından sonra, ateşin odunda gizli olduğunun anlaşılması gibi. Özellikle Nazzâm'a ait olan kapsamlı kümûn teorisinde ise, kümûn kavramı, tabiatın tüm işlevlerinde eşyanın bil-kuvvelikten bil-fiillîğe geçişinden ibarettir.¹⁵⁵

¹⁵¹ Eş'arî, a.g.e., s.328.

¹⁵² Eş'arî, a.g.e., s.328.

¹⁵³ Eş'arî, a.g.e., s.328.

¹⁵⁴ Eş'arî, a.g.e., s.329; Hayyât, a.g.e., s.44.

¹⁵⁵ Hayyât, a.g.e., s.44.

Kümûn teorisinin temsilcileri, bu teoriyi, Tanrı'nın âlemdeki hakimiyet anlayışını tehlikeye sokmaksızın tabiat olaylarının akışına sürekli müdahale gibi bir işten O'nu korumak maksadıyla ileri sürmüş görünmektedirler. Fakat kapsamlı olan kümûn teorisi, Bîşr, Ebû'l-Huzeyl ve diğerleri gibi tabiat dünyasında insanın hür olarak hareket etme salahiyetini savunanları tatmin etmemiştir. Nitekim Ebû'l-Huzeyl ve Ebû Ali el-Cubbâî'nin bu konuda Nazzâm'a karşı tenkitler yazmış olduğu rivayet edilmektedir.¹⁵⁶

Nazzâm'a göre hem tabiat, hem de eşyanın gizli özellikleri, bir anda Tanrı tarafından yaratılmış (kümûn), daha sonra açığa çıkmıştır (zuhûr). O bu görüşüyle, âlemdeki her fiili dolaylı olarak Tanrı'ya ve doğrudan ikinci derecede olan tabii fâillere hamletmeye çalışmaktadır.¹⁵⁷

Nazzâm'ın bu teorisine göre bütün evrensel olaylar, ilksizlikte vardır. Bunlar önceleri gizlidir. Ancak zamanla açığa çıkmışlardır. Çünkü her şey birden bire, bir arada ve bir amaca göre yaratılmıştır. Bunların yaratılması, Tanrı'nın özgür bir eylemidir. Ama açığa çıkmaları doğasal bir zorunluluktur.¹⁵⁸

Nazzâm'a göre yaratılış, Tanrı'nın tek bir fiili olarak görülebilir; aynı zamanda her şey yaratılmış ve bir gizlilik halinde tutulmuştur. İşte her şey, bu başlangıçtaki gizlilik halinden açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla cansızlar, bitkiler, insanlar.. zamanla ortaya çıkmışlardır. Bunun sonucu, bütün insanlığın potansiyel olarak ademde (yoklukta) var oluşudur. Yani zamanda öncelik ve sonralık, yaratılış itibarıyla değil, açığa çıkış itibarıyla. Her şey bir anda yaratılmış, açığa çıkma zamanına gelinceye kadar gizli tutulmuştur.¹⁵⁹

Nazzâm'ın bu kapsamlı kümûn teorisi, Hayyât, Bağdâdî ve Şehristânî tarafından ele alınmış, Bağdâdî ve özellikle Şehristânî bu teorinin İlkçağ felsefesi kaynaklı olduğunu imâ etmiştir.¹⁶⁰ nitekim Nazzâm'ın kümûn teorisinin Aristo

¹⁵⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.50; Bağdâdî, a.g.e., s.115.

¹⁵⁷ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 36.

¹⁵⁸ Hayyât, a.g.e., s.44; Eş'arî, a.g.e., s.328, 329; Bağdâdî, a.g.e., s.127; Şehristânî, *Milel*, II, 65; Hançerlioğlu, Orhan, a.g.e., III, 368.

¹⁵⁹ Hayyât, a.g.e., s.44; Eş'arî, a.g.e., s.328, 329; Bağdâdî, a.g.e., s.127; Şehristânî, *Milel*, II, 65; Şerif, a.g.e., I, 245.

¹⁶⁰ Hayyât, a.g.e., s.44; Bağdâdî, a.g.e., s.127; Şehristânî, *Milel*, II, 65;

kaynaklı olduğuna dair daha doğrudan bir telkin, Şehristânî tarafından yapılır. Onun tarafından konu, *Milel*'inde iki yerde ele alınır.

Bir yerde Şehristânî, Nazzâm'ın kümûn teorisini anlattıktan sonra şunu söyler: “Bu teoriyi o, filozoflar arasında kümûn ve zuhûr taraftarlarından almış ve onun eğilimi teistlerinkinden daha çok tabiatçı filozofların görüşlerini kabul etmek olmuştur.”¹⁶¹ Bu son cümle gayet açık bir şekilde Nazzâm'ın kümûn teorisi konusunda, filozoflardan “tabiatçılar” ile “teistler” arasında bir fark olduğunu ve Nazzâm'ın tabiatçıları takip ettiğini ifade eder. Genel olarak İslâm felsefesinde “teistler” Platon ve Aristo gibi, cisim olmayan varlıkların bulunduğu inanan filozofları gösterir.

“Tabiatçılar” ise Stoacı¹⁶² gibi, cisimsiz varlıkların mevcudiyetini inkar eden filozoflardır. Nazzâm'ın arazların cisimler olduğu ve cisimlerin birbirine girmiş olduğu şeklindeki görüşünün kaynağı da Stoacılıktır. Nitekim günümüz yazarlarından Wolfson, Şehristânî'nin “tabiatçılar” kelimesi ile Stoacıları kastettiğini belirtmiştir.¹⁶³ Yani Nazzâm, arazların bil-fiil hale gelmeden önce bil-kuvve olarak bulunduğunu savunduğu için Aristo'nun bil-kuvvelik ve bil-fiillik teorisine dayanmış, yine arazların cisimler olduğunu ve cisimlerin de birbirlerine girmiş (mudâhil) olduğunu savunduğu için Stoacıların öğretilerinden etkilenmiştir.¹⁶⁴

Milel adlı eserin bir başka yerinde, Porphyrius'un Anaksagoras'ın öğretisi hakkındaki haberini yeniden ortaya koyduktan sonra Şehristânî şöyle demektedir: “Anaksagoras, kümûn ve zuhûr teorisini ileri süren ilk kişidir. O bütün varlıkları, ilk cisimde gizlenmiş olarak düşündü. Onların varlığa gelişi, tür, cins, miktar, şekil, yoğunluk olarak sadece bu cisimden zuhûr etmeleridir; tıpkı bir başağın bir tek taneden, görkemli bir hurma ağacının küçük bir hurma çekirdeğinden, kamil bir insanın değersiz bir sperm damlasından ve bir kuşun bir yumurtadan zuhûr etmesi gibi.”¹⁶⁵

¹⁶¹ Şehristânî, *Milel*, I, 56.

¹⁶² Stoa (Revâkiyyûn) felsefesine göre, âleme tesadûf değil, organik bir zorunluluk hakimdir. Stoacılar göre arazlar cisimdir. Yine cisimler birbirine girmiş bir şekildedir. Bütün varlıklar, ilk cisimde gizlenmiş haldedir (bkz. Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s.423; Wolfson, a.g.e., s.389).

¹⁶³ Wolfson, a.g.e., s.389.

¹⁶⁴ Wolfson, a.g.e., s.390.

¹⁶⁵ Şehristânî, *Milel*, II, 65.

Gerçekten bu pasajda sahip olduğumuz fikir, Nazzâm'a nisbet edilen kümûn teorisinin Thales ve Anaksagoras gibi, onun deyişiyle “ilk maddeye ve onda gizlenmiş varlıklara” inanan bazı Grek filozofları tarafından inanılan bir teori olduğudur. Zira bütün bu filozoflar “kümûnden zuhûra çıkışa” inanıyorlardı, ki bu teori Aristo'nun “ilk madde ve ondaki birbirine benzer sûretlerin oluşu” yahut “kuvveden fiile çıkış” inancının yeniden ifade edilişinin başka bir şeklidir. Nitekim Şehristânî'nin verdiği tüm örnekler, kümûndan zuhûra, kuvveden fiile, maddenin isti'dâdından sûrete çıkış örnekleridir. Yani Nazzâm'ın bu teorisi Thales, Anaksagoras gibi filozofların yanı sıra, büyük ölçüde Aristo kaynaklıdır. Şu halde “kümûn” ve “zuhûr” terimleri, Aristo'nun “bil-kuvve” ve “bil-fiil” terimleri ile eşdeğerlidir.

İslâm filozoflarından Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî gibi tabiatçı filozoflar da¹⁶⁶ sonuç itibarıyla Tanrı'nın pasif kalmasına götürecek olan bu teoriyi Nazzâm'dan almışlar ve geliştirmişlerdir.¹⁶⁷ Lactantius gibi Hıristiyan bilginlerin de bu teoriden büyük ölçüde istifade etmiş olduğu kaydedilmektedir.¹⁶⁸

Şu halde Nazzâm'a göre yeni bir yaratma olarak görünen şey, zaten mevcut olanın gizlilikten çıkıp açık hale gelmesinden ibarettir. Zira Tanrı'nın tabiat olaylarının akışına sürekli müdahale etmesi, Nazzâm'ın Tanrı'nın hikmet sahibi oluşu anlayışına aykırıdır.

4) Mânâ Teorisi

Tanrı'nın sıfatları ile alakalı ortaya atılan teorilerden birisi de, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin meânî teorisidir. Bu teori sebebiyle o ve arkadaşları “Ashâbu'l-Meânî” olarak adlandırılmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁶ İslâm'da tabiat felsefecilerine verilen addır. İlk temsilcileri, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'dir (bkz. Küçük, Hasan, *Sistematiik Felsefe Tarihi*, s.565).

¹⁶⁷ et-Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Mısır 1350, XXI, 244.

¹⁶⁸ Ebû Ride, a.g.e., s. 145.

¹⁶⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 65.

Meânî, sözlükte “kastedilen, maksat olan, istenen anlamlarına gelen “mânâ” kelimesinin çoğuludur.”¹⁷⁰ Konumuzdaki anlamı ise Muammer’in ortaya attığı teorinin adıdır.

Meânî teorisiyle ilgili en önemli kaynaklardan birisi olan Hayyât’ın *el-intisâr* adlı eserinde geçtiği üzere, “Muammer, beraberce duran iki cisimden diğerrinin peşi sıra geldiğini, sonra bunlardan birinin hareket ettiğini görünce, bunun sebebinin diğerrinde olmayan bir “mânâ” dan dolayı olduğunu söylemiştir. Bu mânâ sebebiyle, cisimlerden biri harekete elverişli duruma gelmiştir. Eğer bana ‘niçin cisimlerden biri harekete elverişli oldu da diğeri elverişli olmadı?’ diye sorulacak olursa, cevabım ‘başka bir mânâdan ötürü’ olacaktır”¹⁷¹ şeklinde bu teori hakkında bilgi verilmiştir.

Yani hareketsiz duran ve hareket eden her şeyin içinde bir “mânâ” vardır. Bu mânânın da başka bir mânâsı vardır ve bu şekilde sonsuza kadar devam edip gider. Eş’arî de, Muammer b. Abbâd’ın görüşünü, Hayyât’a benzer bir şekilde nakleder: “Bir cisim hareket ettiği zaman, ancak bir mânâ için hareket eder ki o mânâ da hareketi verendir. Şayet bu mânâ olmasaydı, onun diğerr benzeri cisimlerden harekete elverişli olması yönüyle ayırıcı bir yanı kalmazdı. Böylece, hareket ettiği vakitte, hareket etmesinin, daha önce hareket etmesinden de bir farklılığı olmazdı. Hareketin içindeki o mânâ da bir mânâ içindir. Meânî için ne bütünlük (kûl), ne de parçaların toplanması (cemi’) söz konusu değildir. Çünkü meâni, bir tek vakitte meydana gelir.”¹⁷²

Bu ifadeler bize mânâ teorisinin hakikatini sunmaktadır. Dolayısıyla “meâni” basittir, bileşik değildir.

Yine Eş’ari, Muammer’in bu konudaki görüşlerini aktarmaya devam ediyor: “Muammer’e göre, siyahlık, beyazlık ve diğerr renkler için de durum aynıdır. Yani başkasının değil de bir cismin siyah veya beyaz olması ancak bir mânâdan ötürüdür.

¹⁷⁰ Tehânevî, a.g.e., II, 1600.

¹⁷¹ Hayyât, a.g.e., s.46.

¹⁷² Eş’arî, a.g.e., s. 372.

Yani iki araz farklı yahut aynı olduklarında, zorunlu olarak bütünü olmayan mânâların varlığını kabul etmek gerekir.”¹⁷³

Burada, meânî hususunda tam bir açıklama vardır. Bu açıklamalardan “meânî” ile arazların kastedilmediği anlaşılmaktadır. Bilakis meânî, araza sebep olan şeydir. Nitekim Eş’arî, sözüne devamla “Bütünü (küllü) olmayan meânî, işgal ettiği mekanın fiilidir.”¹⁷⁴ demektedir Yani basit olan meânî, bulunduğu yere hulul etmiştir. İşgal ettiği yere fiili veren meânîdir. Son olarak şöyle diyor: “Diri ve ölü yüklemeleri hakkında da hüküm aynıdır. Çünkü biz, bir şahıs hakkında, onun diri yahut ölü olduğunu söylediğimizde, onda sonsuz sayıda mânâların olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü hayat, bir mânâdan ötürü, bir başkasının değil de onun hayatı olabilir ve bu mânâ da, başka bir mânâdan dolayıcıdır. Bu mânâ zinciri, sonsuza dek devam eder.”¹⁷⁵ Tüm bu açıklamalar, meânînin arazlar olmadığını ortaya koyar. Nitekim Eş’arî’nin diğer bir açıklaması bu konuyu daha da belirginleştirir; “Muammer, Tanrı’nın bir ilimle bildiğini, bu ilmin de bir mânâdan ibaret olduğunu, her bir mânâda da bir mânâ olduğunu söylemiştir. Diğer tüm zâtî sıfatlar için, bu durum aynıdır.”¹⁷⁶

Bâğdâdî ve Şehristânî de Muammer’in mânâ teorisinden bahsetmişlerdir. Bâğdâdî, “cisimlerde bulunan her türlü araz, sayı bakımından sonsuzdur”¹⁷⁷ şeklinde konuyu ele alırken, Şehristânî ise “Muammer’e göre her türlü araz sonsuzdur”¹⁷⁸ şeklinde konuya değinmiştir. Ancak Hayyât’ın İntisâr ve Eş’arî’nin Makâlât’ından anlaşıldığı üzere, Muammer, arazların sonsuzluğunu değil, arazlara neden olan mânâların sonsuzluğunu iddia etmiştir.

Dolayısıyla âleme hükmeden işte bu “meânî”dir. Burada âlemden kastedilen tabîî âlemdir. Âlemde olan her araz, bu meânî ile koordine içerisindedir.

Özellikle günümüz yazarlarından Ali Sami en-Neşşâr’a göre Muammer’in mânâları, Tanrı’nın sıfatlarından ibarettir. Meânî, ilâhî sıfatlardır. Çünkü, meânî

¹⁷³ Eş’arî, a.g.e., s. 372.

¹⁷⁴ Eş’arî, a.g.e., s.372, 373.

¹⁷⁵ Eş’arî, a.g.e., s.372, 373.

¹⁷⁶ Eş’arî, s.168, 488.

¹⁷⁷ Bâğdâdî, a.g.e., s.137.

¹⁷⁸ Şehristânî, *Milel*, I, 67.

basittir, Tanrı'nın sıfatları da basittir. Meânî sayı bakımından sonsuzdur. Tanrı'nın sıfatları da sayısal olarak sonsuzdur. Meânî zihinsel itibarlar olduğu gibi, Tanrı'nın sıfatları da “zat”a dönen zihnî itibarlardır.¹⁷⁹

Meseleyi diğer yönüyle ele alacak olursak, Muammer'in yaptığı, mânâ terimini almak, bir Mu'tezilî olarak sıfatların Tanrı'da gerçek varlığının bulunduğu anlayışını inkar ederek, onları, nesnelerde gerçek varlığı bulunan bir anlayış haline dönüştürmek olmuştur. Bu sebeple sıfat ve mânâ terimleri birbirinden ayrılmıştır.

Çağdaş oryantalistlere gelince bunlardan Horovitz, Muammer'in beş şey üzerinde durduğunu, bunların da; vücûd (varlık), hareket (oluş), sükûn (durağanlık), i'tilâf (birleşme) ve gayriyet (başkalaşma) olduğunu söylemektedir. Ona göre bunlar, Eflatun'un tarafından da ele alınmış konulardır. Horrovitz'e göre mânâ terimi, Eflatun'un idea terimiyle hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Muammer'in meâni görüşüyle Eflatun'un “ideler âlemi”, düşüncesi arasında bir ilişki vardır.¹⁸⁰ Ancak günümüz yazarlarından Ali Sami en-Neşşâr, yukarıda da belirttiğimiz gibi Muammer'in meânî kavramı ile Tanrı'nın sıfatlarını kastettiğini, dolayısıyla Eflâtun'un ideaları ile meânî arasında bir benzerlik olamayacağını, bu sebeple Horrovitz'in yanıldığını belirtmektedir.¹⁸¹

Ancak tam olarak, meânî ile ilâhî sıfatlar kastediliyor diyemiyoruz. Çünkü mânâlar, cisimlere hulul etmiş durumdadır. Özellikle, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Eş'arî'nin *Makâlât*'ında geçen bir yerde, “meânî, işgal ettiği mekânın fiilidir”¹⁸² şeklinde geçtikten sonra, meânî ile Tanrı'nın sıfatlarının kastedilmesi ihtimali güçleşmektedir. Şu halde, Horovitz'in de haklılık payı olabilir.

C) KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Eskiden beri tartışılan kötülük problemi üzerinde yoğun münazaralar geçtiği sabittir. Örneğin Antik çağ filozofları, ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde dururlarken, Sokrat, dindarlığı sadece ilâhî irâdeye uygun olma hali olarak değil, iyi

¹⁷⁹ Neşşâr, a.g.e., s.367.

¹⁸⁰ Neşşâr, a.g.e., s.367; Wolfson, a.g.e., s.125.

¹⁸¹ Neşşâr, a.g.e., s.367.

¹⁸² Eş'arî, a.g.e., s.372, 373.

olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflâtun ve Aristo tarafından “rasyonel ve iyi düşüncesi” tarzında ifade edilmiştir. Nitekim Eflâtun, Sokrat’tan nakille, her insanın içinde iyi ve kötü olmak üzere iki taraf bulunduğunu, iyi yanın kötü yana hakim olmasına “insanın kendisine hakim olması” dendiğini ve bunu yapanın övgüye layık olduğunu, aksi durumda olan kişiye ise “kendisinin kölesi” deyiminin kullanılıp yerildiğini söylemektedir.¹⁸³ Epikür ise, evrende her türlü kötülüğün olduğunu söylerken,¹⁸⁴ Plotinus âlemdeki kötülüğü maddeye bağlamış, iyimser bir bakışla ihtiyarlık ve savaşı bile iyi olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁵ Aristo’ya göre ise iyilik ve kötülük, eylemlerde tezâhür eder. Eylemde bulunan kişiler, eylemlerine göre iyi veya kötüdürler. O halde eylemler, karakterlerin birer aynası gibidir. İnsanlar, karakter bakımından iyi ya da kötü olmaları yönüyle birbirlerinden ayrılırlar. O halde Aristo’ya göre bütün ahlaksal özelliklerimiz, dönüp dolaşıp sonunda bu iyi-kötü karşıtlığına varır.¹⁸⁶ Kötülüğün fiilî hali, kuvve halinden zorunlu olarak daha kötüdür. Kötü, duysal şeylerden bağımsız değildir. O halde kötülük, doğası gereği kuvveden sonra gelir. Bu ise ilk ve ezeli gerçekliklerde kötülüğün, kusurun ve yok olmanın olamayacağı anlamına gelir. Çünkü, yok oluş da bir tür kötülüktür.¹⁸⁷ Ayrıca, iyilik ve kötülük aynı cinsin altına giren iki tür değil, bilakis ikisi de ayrı birer cinstir.¹⁸⁸

İyilik ve kötülük problemini İslâm literatüründe ilk defa ele alan ekol Mu’tezile olmuştur. Nitekim onlar, iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zâtî nitelikler olup olmadığı, âlemde kötülüğün mevcudiyeti, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi gibi açılardan problemi ele almışlardır. Mu’tezile, insan aklının fiillerde iyi ve kötüyü, vahiyden yardım almaksızın (dinde açıklandığı gibi) ayırt edebileceğini kabul etmiştir. Bu, onların ilâhî adâlete olan inançlarının zorunlu bir sonucu gibidir. Zira akıl, iyiyi tanıyamazsa, Tanrı’yı âdil olarak nasıl bilebilirdi? Böylece Mu’tezile, İslâm düşüncesinde, akılcı iyimserliğin (optimizm) ilk örneğini sunan bir ekol olarak tarihe geçmiştir. Onlar her durum ve

¹⁸³ Eflâtun, *Devlet* (çev. Sabahattin Eyyuboğlu – M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1995, s.120, (431 a).

¹⁸⁴ İbn Ebî Useybia’, *Uyûnu’l-Enbâ’ fî Tabakâti’l-Enbâ’*, s.34, 50.

¹⁸⁵ Weber, a.g.e., s. 27, 81,83.

¹⁸⁶ Aristoteles, *Poetika* (çev. İsmail Tunali), Remzi Kitabevi, Ankara 1995, II. Bölüm, 1, 1448a, s.13.

¹⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, K= XI. Kitap, II, 50, 51.

¹⁸⁸ Aristoteles, *Organon V Topikler*, (çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B.Yayımları, İstanbul 1989, Kitap IV, s.101.

olayın altında aklî bir yön bulmaya çalışmışlardır.¹⁸⁹ Örneğin Abbâd b. Süleyman Tanrı'nın, şimdiye kadar yaratmış olduğu insandan daha iyisini yaratabileceği iddiasını reddetmiştir.¹⁹⁰ Yine Ebû'l-Huzeyl'e göre, Tanrı'nın yapmış olduğundan daha iyi hiçbir iyilik yoktur.¹⁹¹ Yani Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük aklîdir.

Kâdî Abdülcebbar, Tanrı'nın ancak güzeli işlediğini *Muğni*'sinde açıklar.¹⁹² Ona göre güç sahibi insandan meydana gelen fiil; herhangi bir sıfatla nitelendirilememesi veya nitelendirilebilmesi açısından ikiye ayrılır. Örneğin insanın uyku anında kendisinden sadır olan fiili, iyi, kötü, güzel ve çirkin olarak nitelendirilemez. İkinci kısım fiil ise fâilini övgüye veya yergiye layık yapan diğer tüm eylemlerdir.¹⁹³ Zira fiil, fâilden meydana geldiğine göre, fâil, kendisinden meydana gelen fiili sebebiyle ya övgüye, ya da yergiye layık olur. Bu, fâilin, fiilinden ötürü karşılaşacağı ilk durumdur.¹⁹⁴ Bir fiilde, ne için işlendiğine dair güzel bir maksat varsa, o fiil güzeldir. Maksat yoksa veya kötü ise, onun neticesi olan fiil de kötüdür.¹⁹⁵

Burada önemli olan kötü fiilin kötülenmeyi hak edişi, güzelin de böyle bir nitelemekten uzak oluşudur. Bu iki vasıflama hali, fiilde zaid (fazla) birer sıfattır. Kâdî Abdülcebbar'ın yukarıda da bahsettiğimiz “ziyâde sıfat” ile kastettiği budur. Ona göre bu iki vasıftan birisi olmasaydı, tüm fiiller, güzellik ve çirkinlik yönünden eşit olacaktı.¹⁹⁶ Fâil, yaptığı eylemde kötülenmeye layık olmayacağını biliyorsa, bu eylem, iyi olarak nitelendirilir. Başkasına yardım etmek gibi. Zira bu eylemi yapan, zorunlu olarak kötülenmeyi hak etmemiştir.¹⁹⁷ Bu fâil, övgüye layık bir eylem yapmıştır. Fâili nitelemede yegane ölçü akıldır. Dinin görevi ise bizim akılla bildiğimizi ortaya koymaktır. Zira insan, akıl yoluyla güzel ve çirkinini bilir, din ise onu meydana çıkarır. Bunun için din, bir şeyin güzel ve çirkin olmasını gerektirmez. O

¹⁸⁹ Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet Sorunu (Teodise)* (çev. Metin Özdemir), Ankara 2001, s.33.

¹⁹⁰ İbn Hazm, *Fisâl*, III, 120.

¹⁹¹ Eş'arî, a.g.e., s.249.

¹⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/1, 3.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/1, 5,7; Dağîm, Semîh, *Felsefetü'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1985, s.274, 275.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VI/1, 7.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh* s.66.

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, VI/1, 9.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VI/1, 31.

sadece akıl gibi delâlet yoluyla fiilin durumunu açıklar. Tanrı'nın emri ile başkasının emri arasını ayırt eder.¹⁹⁸

Öyleyse Kâdî Abdülcebbar'a göre, yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü oluşu, kesin bir biçimde aklîdir. Ancak belirli bir eylemin iyi ya da kötü olduğuna hükmedebilmek için, o fiilin bağlamına ve sonuçlarına bakılmalıdır. Belirli bir eylemle alakalı tüm yönleri ve sonuçları bilebilmek için ise, vahye ihtiyaç vardır. Bu sebepten dolayı akıl yürütülerek bazı fiillerin iyi ya da kötü olduğu, genel anlamda bilinebilir. Ancak bütün fiiller, iyi ya da kötülük açısından tahlil edilemez.¹⁹⁹ Bu sebeple Mu'tezile'ye göre vahiy ile akıl asla çelişmez.²⁰⁰

Kâdî Abdülcebbar, iyilik ve kötülük konusunda, akıl ve din açısından bir denge kurmaya çalışmıştır. Bununla beraber Mu'tezile'nin içinde, ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları vardır. Örneğin Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm, Ebû Câ'fer el-İskâfî gibi erken dönem âlimlerine göre, iyilik ve kötülük, fiilin zâtına, Ka'bî'ye göre ise fiilin sıfatına âit olan bir özelliktir.²⁰¹ Her halükarda Mu'tezile bilginleri, iyilik ve kötülük anlayışlarında, özellikle iyilik ve kötülüğün aklî oluşu konusunda Yunan felsefesinden istifade etmiştir. Örneğin Eflâtun'un ideal âlem piramidinin doruğunda olan "iyinin kendisinin bilinmesi" oldukça güçtür. Bu sebeple Tanrı tarafından üstün meziyetli insanlar gönderilmiştir.²⁰² Yine insanın iyi ve kötü olmak üzere iki yönü vardır. Bunlardan hangisi baskın olursa kişi ona göre övülür veya yerilir.²⁰³ Mu'tezilî olan Kâdî Abdülcebbar'a göre de insan, akıl yoluyla güzel ve çirkini bilir, din ise onu meydana çıkarır.²⁰⁴

Yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere Mu'tezile, nihaî anlamda çözülemez olan kötülük problemine, çeşitli çözümler getirmeye çalışmıştır. Bir çözüme göre, tüm ıstıraplar, yetişkinler için yapılan uyarılar ve ahlakî öğütler olarak görülmüştür. Zira Mu'tezile'ye göre hiçbir şey, maksatsız ve boş olamaz. hatta sonuçta anlamsız olan

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, 64; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.371.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 564,566.

²⁰⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.373.

²⁰¹ Eş'arî, a.g.e., 356.

²⁰² Nader, a.g.e., s.II, 98, 99; Karasan, Mehmet, *Büyük Feylesoflar Antolojisi*, M.E.B.Yayınları, İstanbul 1949, I, 20,21,22.

²⁰³ Eflâtun, *Devlet*, s.120.

²⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI/1, 64.

ıstırapların bile kesinlikle insana hizmet etmesi ve faydalı olması gerekmektedir. Bu anlayış, Mu'tezile'yi Tanrı'nın insanın kavrayamayacağı hiçbir şeyi yaratmayacağı, zira kavranılamayanın bir işaret veya öğüt olamayacağı gibi düşüncelere götürmüştür. Bazı Mu'tezililer, Tanrı'nın hak edilmemiş bir acı vermesini reddetmiştir. Nazzâm gibi diğer bazılarının ise, çocukların ıstırap çekmesinin gerçekten Tanrı'nın fiiliyle olduğunu, ancak bunun “tabiatın zorunlu akışı” sonucu meydana geldiğini kabul ettikleri nakledilmiştir.²⁰⁵

Mu'tezile'de kötülük anlayışı, sadece fiil etrafında dönen tartışmalardan ibaret kalmıştır. Kötülüğün kaynağı, irâdesinde serbest bırakılan insandır. Tanrı, âlemi yaratmış ve onu insanlığın hizmetine sunmuştur.

Mu'tezile'nin, felsefenin etkisiyle yeni bir boyut kazanan Tanrı görüşlerine paralel olarak, âlem görüşleri de yeni bir boyut kazanmıştır. Nitekim kelâm ilminin konularında, O'nun yaratmış olduğu, sürekli müdahalesi altında bulunan sınırlı ve sonlu âlem anlayışını savunmak, ve bu anlayışı savunabilmek için felsefî ilkelerden yola çıkmak, bunun neticesinde felsefede yer alan âlemle alakalı literatürün kelâm ilmine konu olması gibi pek çok değişiklik gerçekleşmiştir.

²⁰⁵ Ormsby, a.g.e., s.240.

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN ÂLEM GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN ETKİLERİ

Âlem, “alâmet ve nişan koymak, büyük dağ, elbise üzerindeki mühür, simge, sancak, kavmin reisi, eser, iz anlamındaki ‘a-l-m’ veya bilmek anlamındaki ‘i-l-m’ kökünden türetilmiş olup, yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun varlığının bilinmesini sağlayan belirti” anlamına gelmektedir.¹ Terim olarak ise, “duyu ya da akıl yoluyla hissedilebilen² veya varlığı düşünülebilen, Tanrı’nın dışındaki varlık ve olayların tamamıdır. Çünkü ‘alâmet’ kökünden gelen ‘âlem’, yaratıcısının varlığını gösteren bir belirtidir.”³ İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için “âlemûn”, diğer varlıkları belirtmek içinde “avâlim” şeklinde çoğulu kullanılmıştır.⁴

Yunan filozoflarının âlemi ve insanın konumunu rasyonel bir biçimde açıklama gayretleri, fetihler sonucu karşılaşılan kültürler ile etkileşim neticesinde İslâm düşüncesine yansımıştır. Mu'tezilîler, Yunan felsefesinde fikrî boşluklarını dolduracak, aklî olarak onları doyuracak bir takım düşünceler bulmuşlar, İslâm'ı savunmak için bu düşüncelere ihtiyaç olduğuna inanmışlar, Bunun neticesinde âlem ve insanla ilgili problemler üzerinde durulmaya başlanmış, yeni kavramlar kelâm ilmi literatürüne girmiştir. Böylece yeni bir kelâm terminolojisi –cevher, araz, varlık, yokluk, hâl, halâ, heyûlâ, cisim...den bahseden kelâm- oluşmuştur.⁵ Ancak bu

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 420, 421; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s.188.

² Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah fi'l-Luğâ ve'l-Ulûm*, Dâru'l-Hadâratî'l-Arabiyye, Beyrut 1974, II, 152.

³ İbn Manzûr, a.g.e., XII, 420; Cürcânî, a.g.e., s.149; Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, II, 357.

⁴ Âlem kelimesi Kur'ân'ı Kerim'de gerek kainatı, gerekse özel olarak insanlar topluluğunu ifade etmek amacıyla ve hepsi de âlemîn şeklinde çoğul olmak üzere, 73 defa kullanılmıştır. Bunlardan 42 si, Rabbu'l-Âlemîn terkihiyle zikredilerek, Allah'ın canlı cansız bütün varlıkların ilâhı olduğu vurgulanmıştır. Örneğin Ankebût, 29/ 10 da gelmiş geçmiş bütün insan türü, Bakara, 2/47 de, çağın insan toplulukları, Enbiyâ, 21/107 de, tüm yaratılmışlar kastedilmiştir.

⁵ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 403.

terminolojinin kökleri, Yunan filozoflarına dayansa da, İslâmî anlayışa göre yeni yorumlarda bulunulmuş, onlardan aynen nakil yapılmamıştır. Örneğin Eflâtun'da (M.Ö. 347) belirsiz de olsa mevcut bulunan yaratma fikrine karşılık, Aristo'nun (M.Ö. 322) âlemin ezeli olduğu fikrini ileri sürmüş olması,⁶ bu filozoflardan etkilenen Mu'tezile bilginlerini, âlem hakkında, İslâm inancına uygun alternatif modeller geliştirmeye itmiştir. Nitekim, Aristo'ya nispet edilen ve gerçekte yeni Eflâtuncu filozof Plotinus'un (ö.270) eseri *Enneades IV-V ve VI*. kitaplarının özeti mahiyetinde olan *Esulucya* (Teoloji) adlı kitabın, yaygın şekilde okunmasının da Mu'tezile bilginlerini etkileyen diğer bir faktör olduğu söylenebilir. Böylece Eflâtun ve Aristo'yu doğu mistisizmine özel bir fikir atmosferi içinde uzlaştıran Yeni Eflâtuncu fikirler, İslâm düşüncesine özel olan bir âlem modelinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yine bu dönemde, Yeni Eflâtuncu literatür içerisinde *Hucecû Buruklûs fî Kıdemi'l-Âlem* adıyla anılan ve âlemin ezeliğini savunan eserlerin de, Müslümanlarca tanınan eserler arasında yer aldığı iddia edilmiştir.⁷ Örneğin Mu'tezile bilginlerinden Amr b. Bahr el-Câhız (ö.256/869)'ın, Tabiat filozofları ve Aristo'dan etkilenerek, âlemde mevcut olan hiçbir nesnenin yok olmayacağını iddiâ ettiği rivayet edilmektedir. Zira ona göre, bir şey var ise yok olmaz. Var olan, yok olmayandır. Hayyât'ın *el-İntisâr* adlı eserinde belirttiği üzere, İbn Râvendî (ö.301/913) ve günümüz yazarlarından Hannâ el-Fâhûrî, Câhız (ö.256/869)'ın⁸ bu fikrinin açıkça âlemin kıdemi anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁹

Mu'tezilî bilginlerden Sümâme b. Eşras (ö.213/828)'ın da âlem düşüncesinde Aristo'dan etkilendiği iddia edilmiştir. Nitekim Aristo'ya göre, âlem Tanrı'nın irâdesi ile meydana gelmemiştir. Zira Tanrı, bir bilinçtir. Ancak bu bilinç, hiçbir zaman nesnelere bağlanmaz. Bu bilinç, tabiatı gereği maddeye ilk hareketi vermiş, ona form kazandırmıştır. Madde, form kazanmadan önce de potansiyel olarak mevcuttur.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, Λ= XII. Kitap, II, 176, 177.

⁷ Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.249; Bolay, "Âlem", *DİA*, II,358.

⁸ Câhız'ın tabiatı işlediği eserlerinin büyük kısmı kaybolmuştur. Nitekim bunlardan biri olan *el-Mârife* adlı eserine karşı, Ebû Ali el-Cubbâî'nin bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Bir diğer eseri olan *el-İttihâm* hakkında ise, Ebû Hâşim bir reddiye yazmıştır. Ne yazık ki, bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır. Ancak Câhız'ın günümüze ulaşan eserlerinde, onun doğa ile ilgili bazı açıklamalarını bulabilmekteyiz. Nitekim Hayyât, *İntisâr* adlı eserinde Câhız'ın özellikle Tabiatçı Yunan felsefesinden etkilenerek iddia ettiği "bilginin zorunlu oluşu" hipotezini reddetmiştir (bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni, fi Ebvâbi't-Tevhîd*, XII, 333, 346; V, 26, 61; VIII, 20, 33; Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s.118, 124; Yusuf, Şevki Yavuz, "Câhız" *DİA*, VII, 25.

⁹ el-Hayyât, Ebû'l-Huseyn, *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbn er-Râvendî*, s.135; Yavuz, Y. Şevki, a.g.e., VII, 25.

Çünkü formu olmayan madde, bil-kuvve yani potansiyel olarak vardır. Form kazandıktan sonra, bil-fiil var olur.¹⁰ Sümâme b. Eşras'ın da (ö.213/828) âlemin varlığının zorunlu olup, Tanrı'nın zâtı gibi kadîm yani ezelî ve ebedîliğini iddia ettiği, tıpkı Aristo gibi onun da, Tanrı'nın irâde ve tercihi ile değil, tabiatı gereği eşyayı yarattığı fikrine sahip olduğu öne sürülmüştür.¹¹ Ancak İbn Râvendî'nin (ö.301/913) Sümâme'ye atfettiği bu iddiayı, Hayyât, *İntisâr* adlı eserinde ona yapılmış bir iftira olarak değerlendirir. Bilakis Hayyât, Sümâme'nin “kadîm olan, cisim olamaz” dediğini nakleder.¹²

Bu ve buna benzer pek çok örneklerin verilebileceği etkileşim konusunda dikkate değer asıl nokta, Mu'tezilî bilginlerin Yunan felsefesinden etkilenmeleri ile beraber, onlardan aynen nakil yapmamış olmaları, bilakis İslâm düşüncesine uygun bir âlem modeli geliştirmeye çalışmalarıdır. Onların bu çalışmalarındaki asıl maksatları ise, kendilerine özgü tevhîd anlayışlarına uygun bir âlem modeli çizmeye çalışmak olmuştur. Bu sebeple filozofların, âlemin ezelîliği, boşluğun yokluğu, madde ve sûret teorisinin esas olduğu, mutlak anlamda determinizm gibi görüşleri karşısında, âlemin ezelî değil bilakis hâdis (sonradan yaratılmış) oluşu sebebiyle varlığını sürekli bir yaratana borçluluğunu söyleyen Mu'tezilî kelâmcılar, âlemin hem yaratılmasını hem de varlığının devamını ortaya koymak için “a'yân” ve “araz” gibi kavramları kullanmışlardır. Bu bölümde, felsefenin etkisiyle oluşan kelâm terminolojisinde yer alan kavramları ve buna paralel olarak Mu'tezile'nin filozoflardan etkilendikleri noktaları ele almaya çalışacağız.

A) A'YÂN

“A'yân”ın tekili olan “ayn” kelimesi, sözlükte “göz, su kaynağı, çeşme, belirli ve somut olan şey, bir şeyin kendisi, zâtı ve aslı” gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise “boşlukta kendi başına yer tutan, arazları taşıyan şeydir. Cisimlerin rengi, tadı,

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, K= XI. Kitap, II, 98; Gökberg, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

¹¹ Şerif, a.g.e., s.249; Bolay, “Alem”, *DİA*, II, 358.

¹² Hayyât, a.g.e., s.25.

kokusu birer arazdır. Bunlara yer olan madde ise ayn'dır. Yine bu kelime, mümkün varlık veya cevher için de kullanılmıştır.”¹³

Ayn'ın diğer bir anlamı “cevher veya cismin kendisiyle kâim olduğu şeydir. Zıttı mânâdır. Mânâ, arazlar gibi başkasıyla kâim olandır. Buna bağlı olarak, âlem, ya ayndır, ya da mânâdır, örneğin ağızdan ses olarak çıkan lafızlar ayn, onların anlamları ise mânâdır.”¹⁴

Öyleyse a'yân, kendi başına yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir yer olmadan var olabilen şeylerdir. Mânâ ise, ancak başkasına bağlı olarak yer tutan ve kendi varlığını hissettirecek yerden ayrılması düşünülmeyendir. Â'yânın zıttı “mânâ”, cevherin zıttı ise “araz”dır.

Abdullah b. Mukaffâ'nın (ö.142/759) Aristo'nun *Kategoriler*'inde yer alan cevheri (ousia), Arapça'ya “ayn” kelimesi olarak tercüme etmesinden sonra, bu terim, kelâmcılar tarafından kullanılmaya başlamış, âlem hakkındaki düşüncelerinin sistemleşmesi ve felsefe kültürünün gelişmesi ile de, onun yerine daha çok maddenin bölünmeyen en küçük parçasını ifade eden “cüz-ü lâ yetecezzâ (atom)” ve “cevher-i ferd”¹⁵ terimleri kullanılmıştır.¹⁶

Kelâm literatüründe bir cismin renk, şekil, tat, sertlik gibi fizikî nitelikleri onun arazları, bunları taşıyan maddesi de ayn'ı kabul edilmiştir. A'yân, âlemin yaratılmışlığını ve Tanrı'nın varlığını ispat etmek için önemli bir hareket noktası olarak görülmüştür. Mu'tezile'den Dırâr b. Amr (ö.200/815), Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.220/835) ve Nazzâm (ö.231/845) dışındaki kelâmcılara göre âlemin asıl ana unsurunu a'yân teşkil eder.¹⁷ Kâdî Abdülcebbar aynların yaratılmışlığını şu

¹³ Cevherî, a.g.e., II, 183; Zebîdî, Vâsîtî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XVIII, 400, 401.

¹⁴ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*, II, 1243, 1600.

¹⁵ Asla bölünmeyi kabul etmeyen cevherdir. Atomcu felsefenin kelimada etkili olmasıyla ilk kelâmcıların yaptıkları “cevher” tanımı yerini, “cevher, atomdur” tanımlamasına bırakmıştır. Bunu karşılamak içinde özellikle “cevher-i ferd” deyimini kullanılmıştır. Cevher-i ferd deyimini, Demokrit'te atom, Aristo'da ise bunun karşılığı olarak kullanılan “ousia” deyiminin İslâm kelâmında aldığı isimdir (Bkz. el-Harpûtî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi ehli'l-İslâm* (çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Diyanet Yayınları, Elazığ 2000; Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi* s.98).

¹⁶ Karlığa, H. Bekir, “Cisim”, *DİA*, VIII, 28.

¹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ayn”, *DİA*, IV,256.

şekilde ispatlamaya çalışmıştır; “Aynlar kadîm olsaydı, arazlardan önce bulunmaları gerekirdi. Halbuki aynlar, arazlardan ayrılamaz. O halde onlar da arazlar gibi hâdis yani yaratılmıştır.”¹⁸

A’yânlar basit ve bileşik (mürekkep) olmak üzere iki kısımdır; Basit olana cevher de denir. Bölünemeyen en küçük parçadan ibarettir. Diğer bir tabiri de “cüz-ü lâ yetecezzâ”dır.¹⁹ Bileşik olana gelince, bu da cisim adını alır.²⁰

Bu durumda, a’yân ve, araz, varlıkları kendi başına olsun veya olmasın, her ikisi de “varlık” ile ilgili objelerdir. Bu sebeple âlem hakkındaki tartışmalar, önce “varlık” ve “yokluk” konuları üzerinde yoğunlaşmıştır.

1) Varlık Problemi

Varlık kelimesi, Arapça “vücut” karşılığında kullanılmaktadır. Vücut, “bilmeye konu olandır”.²¹ Pek çok farklı varlık tanımı vardır. Ancak Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025), varlığın yani mevcut olanın tanımlanamayacağı iddiasındadır. Hatta o, varlığı sabit olma anlamındaki kâin kelimesi ile tanımlayan Mu’tezilî bilginlerinin ileri gelenlerinden Ebû Abdullah el-Basrî (ö.376/986)’ye ve diğer Bağdatlı Mu’tezilî bilginlere karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkmanın sebebi, “mevcut” lafzının, “kâin” lafzından daha açık olmasındandır. Halbuki tanımın, tanımlanandan daha açık olması gerekmektedir. Kâin, aslında sabit olandır. Sabit olan ise kâindir. Bu durumda tanımda kısır döngü söz konusu olur ki, bu tanımı geçersiz kılar. Ayrıca kâin, bir mekânda meydana gelen cevher için kullanılır. Bu durumda kâin ile mevcudu tanımlayamayız. Öyleyse mevcut hakkında yapılabilecek olan tek tanım; ‘hakkında hüküm verilebilen ve sıfatları olandır’ şeklinde tanımlamadır. Bu tanımda da, ‘tanımın tanımlanandan daha açık olması gerekir’ ilkesi ihlal edilmiştir. O

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, s.114, 115.

¹⁹ Sabûnî, Nureddin, *Maturîdiyye Akâidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 1998, s.61.

²⁰ Sabûnî, a.g.e., s.61.

²¹ Varlık kelimesi, Arapça’da “vücut” İngilizce’de “being, existence ya da reality” karşılığında kullanılmaktadır. Varlık bilimi ise, var olanı inceleyen bilimdir. Ontoloji kavramına gelince, bu kavram, Aristo’ya kadar bir “varlık bilimi” olarak tanımlanmıştı. Ancak Aristo’ya göre, soyut bir varlık değil, somut bir varlıktan bahsetmek mümkündür. Ona göre, varlık birdir ama var olan pek çok şey vardır. “Being” kelimesi varlıkla ilgili daha soyut bir anlama işaret eder. Bu kelime daha çok varlığın bilinçle olan alakasını gösterir. Existence kelimesi ise insan varlığının bir yönünü ifade etmek için kullanılır. Being kelimesine kıyasla daha somut bir anlam ifade eder. Reality kelimesi ise bil-fiil var olan gerçek varlığı karşılar (bkz. Düzgün, a.g.e., s.1).

halde mevcudun tanımının yapılmaması daha uygundur. Kâdî Abdülcebbar'a göre bize mevcudun hakikati sorulursa, yapmamız gereken, sadece varlıklara işaret etmektir.²² Şu halde varlık, idrak edilebilir ve bilmeye konu olabilir. Ancak tanımlanması zordur.

Varlık, varlığı zorunlu olup, varlığında başkasına ihtiyacı olmayan (vâcibu'l-vücûd), varlığı ve yokluğu eşit olan (mümkünü'l-vücûd), olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir de, kendisine mümteni'u'l-vücûd adı verilen ve dış dünyada realitesi olmayan hayal mahsulü anlamına gelen muhal varlık adı altında bir kısım daha vardır. Mu'tezile'ye göre "mümkün varlık", mâdum olan (yokluk halinde olan) mahiyet ve ona ödünç olarak verilen varlık (vücud) tan ibarettir. Bu sebeple mümkün olan varlık, en az iki andan oluşan zaman diliminde olmalıdır. Yani üzerinden iki zaman geçmelidir. Bu ise mümkün varlığın devamlı bir yenilenme süreci içerisinde olduğu anlamına gelir. Kadîm için ise, böyle bir yenilenme söz konusu değildir. Nitekim O, ezeli ve ebedîdir ve bu sıfatlardan ayrılmaz.²³

Varlık ile alakalı olan önemli kavramlardan birisi de, "dilemek, istemek" anlamındaki "şâ-e" kelimesinin mastarı olan "şey"dir. Bu kelime "bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi yararlı olan mevcut anlamındadır."²⁴ Şey, gerek araz, gerekse cevher olsun, bütün varlıklar için bir isimdir. Terim olarak ise, "dış dünyada gerçekliği bulunan, sabit olan" anlamındadır.²⁵ Bundan dolayı olmayan bir şeye "şey" denilip denilemeyeceği konusunda kelâmî ekoller arasında ihtilaf söz konusudur.

Mu'tezile ve filozoflara göre varlık, var olan şeylerin ortak vasfıdır.²⁶ Ayrıca, gelecekte var olacak ama henüz var olmamış ma'dum "şey"dir.²⁷ Onların bu görüşleri

²² Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.175, 177.

²³ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 142.

²⁴ İbn Manzûr, a.g.e., I, 103; Cevherî, a.g.e., I, 696; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.170.

²⁵ Cürcânî, a.g.e., s.170.

²⁶ Râzî, Fahreddin b. Muhammed b. Ömer, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, I, 107.

²⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-Evâil Telhîsu'd-Delâil*, s.284.

Eflâtun (M.Ö.347)'un idealar teorisinde²⁸, “varlığın bir “şeye” sonradan arız bir sıfat olması, varlık vasfını almadan önce de bu mahiyetlerin şey oldukları” görüşüyle benzeşmektedir. Zira Mu'tezile, “ilim” sıfatı ile “şey” kavramı arasında bir bağıntı kurmuştur. Bilinen her şeyde bilme olayının gerçekleşebilmesi için “şey” yani sabit olması şarttır. Bu nedenle cevherin cevherliği²⁹, cismin cisimliği, arazın arazlığı, gibi hakikatte olmayan bazı sıfatlar da, Mu'tezile'ye göre adem yani yoklukta sabit olan vasıflardır.³⁰ Bunu iddia etmelerinin temelinde, bu oluş sıfatlarının bilinebilmesi yatmaktadır. İşte varlık ile bilme arasında kurdukları bu bağıntının bir neticesi olarak, yokluğa da “şey” demek zorunda kalmışlardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'a (ö.415/1025) göre, bir şeyden bir sıfatın sona erdiğine hükmetmek aslında bilginin bir parçasıdır. Bu sebeple hakkıyla var olmadıktan sonra bir sıfatın yokluğu bilinemez.³¹ Nitekim Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö.302/915), “olmayan bir şey hakkında, zorunlu bilgi sahibi olmak imkansızdır. Zira bilgide mutlak düşünce ve istidlale (delil getirmeye) gereksinim vardır. Yine biz biliyoruz ki, mesela Zeyd olmamış olsaydı, onun fiilleri de olmazdı. Yine biz Zeyd'i bilmeseydik, onun fiillerini de bilemeyecektik. Sonuç olarak olmayan bir şeyin etkisi de yoktur. Şeyliğini (varlığını) yitiren, etkiden yoksundur.” demiştir.³²

Mu'tezile'yi bu bağıntıyı kurmaya sevk eden etkenler üzerinde araştırma yapan Albert Nasri Nâder, “*Felsefetü'l-Mu'tezile*” adlı eserinde, onları bu bağıntıya sürükleyen ana etken olarak Eflâtun'un varlık anlayışından etkilenmelerini göstermektedir.³³

Nitekim Eflâtun'un (M.Ö. 347) “*Devlet*” adlı eserinin VII. bölümünde, mağara istiaresinde belirtildiğine göre, özel şeyler birer gölgedirler: Bir mağara içinde

²⁸ Bu teori, Eflâtun'un hem bilgi görüşünü, hem de diyalektiğini aydınlatmaya hizmet eder. Eflâtun İyonya filozoflarının iddia ettiği gibi olay ve eşyanın ancak dış şekliyle algılayabildiğimizi kabul ederek bilginin duyu organlarımızdan gelen izlenimlere dayandığına inanmışsa da, bu bilgiyi gerçek bilim olarak düşünmemiştir. Her şeyin maddesi, kendi gerçek varlığının bir gölgesidir. Madde, gölge ve taslak olduğu için birbirinden farklı şekillere girebilir. Fakat bunun temel tözü (cevheri), bir kavramlar âleminde, bir de gerçek âlemde vardır. Onlar yeryüzünde benzerleri mevcut olmadan öncede yüce bir âlemde ebedî olarak vardılar. Kendi bütünlükleri içinde idealar gerçek cevherlerdir. Ve ezeli olarak vardılar. İşte Eflâtun, eşyanın bu gerçek tözüne “idea” adını vermektedir. (bkz. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, III, 21.)

²⁹ Yani cevher değil, cevher olmaklığı = oluşu.

³⁰ Nader, a.g.e., I, 142.

³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VIII, 12, 15.

³² Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VIII, 16.

³³ Nader, a.g.e., I, 143.

doğmuş, orada hapsedilmiş insanlar düşün. Mağaranın kapısına arkaları, duvarına ise yüzleri dönük. Dimdik duruyor ve sadece önlerini görüyorlar. Kapıdan mağaranın içine giren ve mağaranın duvarlarını aydınlatan bir ışık ve sonra, ellerinde insan, hayvan, mankenleri bulunan, kimi susmuş, kimi konuşarak mağaranın kapısı önünden arka arkaya geçen insanlar var. Hapisteki o insanlar, ne kendilerini, ne de oradan geçenleri görebiliyorlar. Yalnızca duvarlara akseden gölgeleri görüyor, sadece mağarada yankılanan sesleri duyuyorlar. Şüphe yok ki bu insanlar, gölgelerin gerçek insan ve hayvan olduklarına inanacak ve seslerin gerçek ses olduğunu sanacaklardır. Şimdi, farz edelim ki, bu insanlardan birisi, zincirlerinden kurtulup ışığa çıkmış olsun. Bu kişi, önce eşyayı bilemeyecek, ışık gözlerini kamaştıracaktır. Fakat, zamanla ışığa bakmağa alışır ve eşyanın hakikatlerini görür. Sonra tekrar mağarasına dönünce gölgelerin değersizliğini anlar ve onlarla tatmin olmaz.³⁴ Şu görünen âlem, parça parça ve hareketlidir. Fikirlerimiz ise küllî ve sabittirler. Şu halde bildiğimiz, hissedilemeyen şeyin varlığıdır. O şey, sabittir ve birdir. Şu görülen âlemin dışında yüce âlemdir, idealler âlemdir. Eğer biz sayıca birçok eşya içinde; mesela güzellik, iyilik, insanlık,... gibi tek ve ortak sıfatlar bulabiliyorsak, bulduklarımız, bu sıfatların birçok eşyanın dışında ve kendi zâtları içinde mevcut olduğunu gösterir. Çünkü, bir olan, sayıca çok olanın üstündedir. Bir türün bütün fertlerinin birbirlerine benzemeleri, bir tek ideanın çok sayıdaki nüshaları olmasından dolayıdır. İşte böylece, hissedilen varlıklardan her birinin, yüce âlemde bir idea'sı vardır.³⁵

Eflâtun'un felsefesinde idealar, ontolojik, teleolojik ve lojik olmak üzere üçlü bir anlama sahiptir. İdealar, ontolojik bakımdan gerçek varlığı temsil ederler ve bu bakımdan şeydirler. Teleolojik bakımdan, nesneleri oldukları şey yapan sebepler ve hareket ettirici güçleri ifade ederler. Mantikî yanlarıyla da, tekillere düzen getirebilmemizi, benzerleri tanıyıp benzer olmayanları ayırabilmemizi sağlarlar.³⁶ Her halükarda gölgeler, görünüş âlemdir. Yürüyen idealar; ezeli ve sabit hakikatlerdir. Gerçekte bu gölgeler, gölge oldukları halde vardırırlar, şeydirler, sabittirler.

³⁴ Olguner, Fahrettin, *Y. Kumejr'den İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s.101; Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, s.53.

³⁵ Olguner, a.g.e., s.102.

³⁶ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi* (çev. Ahmed Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.178.

Mu'tezile'den Câhız, (ö.255/869) Eflâtun'dan etkilenererek "şey"ın sadece "malum" (bilinen) anlamında olduğunu söylemiştir.³⁷ Kâdî Abdülcebbar da onunla aynı fikirdedir.³⁸ Ancak Mu'tezile, bizzât hayal mahsulü olana, "şey" adını vermemiştir. Bunu açıklayan Ebû Hâşim el-Cubbâî, (ö.302/915) hayal mahsulü olanın ancak temsil ve benzetme yolu ile bilinebildiğini, bu sebeple ona "şey" denilemeyeceğini açıklamıştır. Mu'tezile, tevhid prensibi gereği, Tanrı ile âlem arasındaki her türlü benzerliği reddedince, bu iddialarını desteklemek için "yokluk" (adem) konusuna değinmişlerdir. Zira Mu'tezile'ye göre, âlem, mevcut olmadan önce yokluk halindeydi. Varlık, âlemin sadece bir görüntüsüdür.

2) Yokluk (Adem) Problemi

Sözlükte, "varlığın zıttı, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hal ve yokluk, fakirlik" gibi anlamlarda kullanılan "adem" terimi, kelâm ve felsefede, varlık teriminin karşısı olarak yokluk anlamında kullanılmıştır.³⁹

Mu'tezile kelâmcılarının çoğu, her ne kadar âlemin, adem, yani yokluktan meydana geldiğini kabul etmişlerse de, varlık ile mahiyeti birbirinden ayırarak, yokluğun bir "zâtı" bulunduğunu, onun "sabit" ve "şey" olduğunu, dolayısıyla zihnin dışında karar kılmış sabit bir "şey" olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰ Buna göre Tanrı, şeylerin yaratılmadan önceki durumlarını yani mâdumları biliyordu. Şu halde mâdumlar O'nun bilgisine uygun bir realiteye sahipti.⁴¹ Bununla birlikte Mu'tezile'nin bu konuda "mâdum" olarak ele aldığı, henüz varlık sahasına çıkmamış, fakat çıkacak olan şeylerdir. Ancak "şeriki bârî" (Tanrı'nın ortağı) gibi varlık sahasına çıkması imkansız olan bir yok anlayışı daha vardır. Bu çeşit bir anlayış ise, henüz olmayan, fakat daha sonra ortaya çıkıp varlık kazanacak bir yokluktan tamamen farklıdır. Bu sebeple Mu'tezile, mâdumu "mümkün mâdum" ve "mutlak mâdum" olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁴² Nitekim Kâdî Abdülcebbar, (ö.415/1023) mâdum hakkında pek çok tanımların yapılmasına rağmen "mevcut olmayan ancak sabit olan

³⁷ Nader, a.g.e., I, 143.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s.176, 177.

³⁹ Cevherî, a.g.e., II, 89; İbn Manzûr, a.g.e., XIII, 365.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, s.495; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s.151; a.mlf., Milel, I, 87.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, 176,177; İbn Hazm, *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, V, 155.

⁴² Cürcânî, Seyyîd Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I, 215; Yavuz, Y. Şevki, "Câhız", *DİA*, I, 356, 357.

mâlum (bilinen) şeydir” şeklindeki tanımın en doğru tanım olduğunu söylemiştir.⁴³ Şu halde kelâmcıların mâduma yaklaşımları dört ana grupta toplanabilir. Bunlardan birincisi, ontolojik, ikincisi epistemolojik, üçüncüsü mantıksal, dördüncüsü ise psikolojiktir. Problemin bizi ilgilendiren yönü, ontolojik bakış açısıdır.

Ontolojik anlamda Mu'tezile'nin mâduma bakışları üç ana grupta toplanabilir;

1- Var olan sabit varlık “kâin”dir. Dolayısıyla mâdum, ne kâin ne de var olan müntefî (potansiyel anlamda sabit, ama varlık sahasına çıkmamış) dir.⁴⁴

2- “Varlık”, eşyanın sıfatıdır. Eğer Tanrı, varlıkta araz (sıfat) yaratmayı keserse varlık yok olur.⁴⁵

3- Kâdî Abdülcebbar'ın, mevcut olmayan ancak sabit olan mâlum (bilinen) şeydir.” şeklindeki tanımıdır.⁴⁶ Ona göre varlık, ancak kendisine işaret etme yoluyla algılanabilir. Tıpkı “bu adam, şu ağaç” dememiz gibi. Yokluğu ise algılamamız mümkün değil ancak bilmemiz mümkündür.⁴⁷

Hayyât'a (ö.290/902) göre, konuların en ince ve derini olan yokluk problemi, ontolojik olarak ele alındığında, yoka somut bir varlık verme ve âlemin bu varlıktan yaratılmasını gündeme getirdiği için⁴⁸ en ateşli tartışmaların çıkmasına neden olmuştur.⁴⁹ Nitekim Mu'tezile'den bir kısmına göre âlemde yer alan nesnelerin varlık ve yokluk olmak üzere iki hâli vardır. Nesneler sadece bir halden diğer hale geçerler. Yani var iken yokluğa, yok iken varlığa geçerler. Tanrı onları bir halden diğer hale geçirendir. Yani fâilin görevi, onları yokluk halinden varlık haline geçirmekten ibarettir. Kudretin alanı da budur. Bu görüş, Aristo'nun Tanrı anlayışı ile bir yönüyle

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s.175-177.

⁴⁴ Mu'tezile, “sabittir” demek ile “vardır” demeyi ayrı olarak anlar. Sabit, genellikle zihinde olanlar, ya da potansiyel güç olarak bulunan ancak varlık sahasına çıkmamış şeyler için kullanılır. “Var” denildiği taktirde ise, zihinde olduğu gibi, zihnin dışında da realitesi bulunan anlamına gelir (bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.175, 178).

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s.176.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s.175, 177.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.176.

⁴⁸ Hayyât, a.g.e., s.19, 20.

⁴⁹ Düzgün, a.g.e., s.49 -215; Râzî, *Mebâhis*, I, 229.

benzeşmekte, diğer yönüyle ise kesin çizgilerle ayrılır gibi gözükmetedir. Nitekim Aristo'da da, sadece var olan şeyleri bir araya getiren, yok iken var etmeyen bir Tanrı anlayışı vardır. Yani Aristo'ya göre, Tanrı, âlemi var olan bir şeyden yaratmıştır. Bu “şey” ise maddedir.⁵⁰ Mu'tezile'ye göre ise, âlemin yaratılmasından önce mümkün anlamda yokluk (adem-i mümkün) yani var olmaya ve yok olmaya elverişli bir potansiyel güç sabittir. Ancak bu şeye “var” denilemez. Zira henüz, her yönüyle varlık mertebesine ulaşmamış, sadece Tanrı'nın ilminde olan mâlumlar (bilgiler) konumunda olup madde değildir. Nitekim Muammer'e (ö.220/835) göre, Tanrı, cisimlere sabit kanunlar vermiştir. Dolayısıyla cismin yok olması, onun kendi tabiat ve özünden kaynaklanmaktadır. Yokluk halinde dahi, o yine sabittir. Sadece vasfı değişmiştir. Cisim, yokluk halinde iken potansiyel olarak mevcut olup, gizli bir durumdadır.⁵¹

Aristo'nun yokluk hakkında ki fikirlerine gelince, o, yokluğu, varlığın ya da var oluşun yok olması anlamında kullanmıştır.⁵² Ona göre, cevherlerden meydana gelen âlemin üç ana prensibi vardır. Bunlar ana madde (heyûlâ), form (sûret) ve yokluk (adem) tur.⁵³ Öyleyse Aristo'nun da yokluk ile kastettiği, yalın yokluk değil formdan yani sûretten yoksun olma halidir.⁵⁴ İşte bu noktada Aristo ile Mu'tezile, aynı fikirde birleşmiş gibidir. Zira Aristo'ya göre de tıpkı Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisinde ve yine Cubbâî'de olduğu gibi iki yokluk çeşidi vardır. Bunlar da halis yokluk ve var olmaya potansiyeli olan sûretten yoksunluktur.⁵⁵ Var olmaya potansiyeli olan adem kavramı, Mu'tezile tarafından savunulmuş ve buna “adem-i mümkün” veya “menfi” gibi isimler verilmiştir. Hayyât'ın da belirttiği gibi, varlık, sadece Tanrı'nın nimet olarak verdiği bir bağıştan ibarettir. Kudret, nesneyi yokluk halinden varlık haline geçirmektedir.⁵⁶

⁵⁰ Weber, a.g.e., s.72,73.

⁵¹ Hayyât, a.g.e., s.19. Nitekim Muammer'in bu anlayışı Nazzâm tarafından geliştirilmiş ve ileride bahsedeceğimiz “kümûn” teorisini doğurmuştur.

⁵² AristoTeles, *Metafizik*, K= VIII. Kitap, II, 9; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Mısır 1350, II. Baskı, XXI, 255; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.53.

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, K= VIII. Kitap, II, 3.

⁵⁴ Tantâvî a.g.e., XXI, 255; Bolay, a.g.e., s.53.

⁵⁵ Hayyât, a.g.e., s.19.

⁵⁶ Hayyât, a.g.e., s. 20.

Problemin epistemolojik yönüne gelince, mâdumun Tanrı'nın ilmi ile olan bağlantısı sorgulandığı zaman gündeme gelmektedir. Aslında Mu'tezile'nin mâduma şey adını verirken kastettikleri de bu yöndür. Zira mâdum konusunda tartışmaların yapıldığı ilk Mu'tezile kaynakları, âlemin kıdeminden ziyade Tanrı'nın ilmi konusunu tartıştıkları için konuyu ontolojik değil epistemolojik olarak yaklaşmışlardır. Özellikle Hicrî dördüncü yüzyıldan sonra Mu'tezile'nin, dünyanın hâdis (sonradan yaratılmış) olduğu yönündeki görüşlerinde samimi olmadıkları ileri sürülmüştür.⁵⁷ Zira mâdum bir şey ise, bu durumda âlem bir anlamda kadîmdir.

Kelâm literatüründe mâduma atfedilen anlamları şöyle sıralayabiliriz:

1- Sâlihî'ye⁵⁸ göre mâdum, ne mâlum (bilginin konusu), ne zât, ne cevher, ne araz ne de şeydir.⁵⁹

2- Mu'tezile âlimlerinden olan Ebû Yâkub eş-Şahhâm (ö.333/847)⁶⁰ ise mâdumun mevcut olmadığı zaman bile şey olarak adlandırılabilirliğini söyler. Buna göre hâdis varlık, cisim, araz, cevher gibi mevcut olmadığı zamanda da mâdum ve şey adını alır. “Şey” dediğimiz kavramın içine neler giriyorsa, mâdumun içine onlar girer.⁶¹

3- Ebû'l-Huseyn el-Hayyât (ö.290/902) ise, mâduma var olmasından önce cisim denilebileceğini ama bu cismin hareket halinde olamayacağını söylemiştir.⁶² Hayyât'ın öne çıkan temel görüşü yokluk konusundadır. Bazı kaynaklarda⁶³ Hayyât'ın kendisine atfedilen, ancak eseri olan *İntisâr*'da belirgin bir şekilde ortaya çıkmayan yaklaşımına göre yokluk, Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği gibi

⁵⁷ Râzî, *Mebâhis*, I, 229; Düzgün, a.g.e., s.49, s.215.

⁵⁸ Salih b. Abdülkuddûs b. Abdullah el-Ezdî (ö.160/777), şair ve kelâm ilminde meşhur olmuştur. Basra Mu'tezilesindendir. Ebû'l-Huzeyl ile çok münazaraları olmuştur. Abbâsî haifelerinden Mehdi zamanında zındıklıkla itham olunmuş ve öldürülmüştür (bkz. Zirikli, *A'lâm*, III, 192).

⁵⁹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 244.

⁶⁰ Tam ismi, Ebû Yakub Yusuf b. Abdullah b. İshâk'tır. Cubbâî'nin hocalarından olup, Ebû Huzeyl'in arkadaşlarındandır. el-Vâsık zamanında divanda vazife almıştır. Mu'tezile'nin Şahhamiye kolu ona nispet edilir (bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s.163).

⁶¹ İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalîm, *Kütüb ve Resâil ve Fetevâ fî'l-Akide* (thk.Abdurrahmân Muhammed Kâsım en-Necdî), Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1989, II, 143; Düzgün, a.g.e., s.215.

⁶² Hayyât, a.g.e., s.60; İbn Hazm, a.g.e., V, 42.

⁶³ Nesefî, Ebû Muîn, *Tabsirarü'l-Edille fî Usulü'd-Dîn alâ Tarîkati'l-İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî*, I, 196.

yalnızca bir “şey” ya da “cevher” değil, aynı zamanda cisimdir. Çünkü ortaya çıkması anında cisimlik sıfatı olan bir varlığın, yokluk halinde de o sığata sahip olması gerekir. Dolayısıyla eğer bir cisim, henüz var olamadan cisim değilse, onun yaratılışı gerçekleşmez. Şu halde yokluk halinde olan bir cisimde sadece hareket ve sükûn sıfatları eksiktir. Bunu da yaratılışından sonra kazanır. Ancak Hayyât’ın bu düşüncesinde mâdumun hareket sıfatını sonradan nasıl kazandığı sorusu cevapsız kalmaktadır. “Tevlîd” teorisi gereğince tabiattaki sebep sonuç ilişkisinin zorunluluğu fikrinde ısrar eden Hayyât,⁶⁴ muhtemelen bu sebeple mâdumun cisim olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşü cisimlerin kıdemi anlamına geleceğı için, diğery Mu’tezile bilginleri tarafından dahi reddedilmiştir. Örneğın Ebû Ali el-Cubbâî’nin (ö.303/915) bu konuda ona bir reddiye yazmış olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁵

4- Ebû’l-Kâsım b. Muhammed el-Belhî el-Ka’bî’ye (ö.319/931) göre mâdum, mâlumdur, kendisinden bahsedilebilendir, ancak, cevher veya araz değildir.⁶⁶

Yokluk hakkında olan diğery bir önemli nokta da, Arapça’daki yokluk anlamına gelen adem teriminin, Yunanca karşılığı olan privation’un hem yokluk hem de mahrum oluş anlamlarına gelmesidir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak, yokluk kavramı ile idealar arasındaki ilişkiyi incelersek, Eflâtun’un (M.Ö.342) idealar teorisi ile Mutezile’de mâdum anlayışı arasında benzerlikler olduğu söylenebilir. Eflâtun’a göre varlık, bir şeye daha sonradan arız olan bir niteliktir. Ancak şeyler, varlık niteliğı olmadan da şeydirler. Eflâtun, ideaları, bizzât varlıklar gibi algılamıştır. Kendi bütünlükleri içinde idealar, gerçek cevherlerdir ve ezeli olarak vardır ve bu ezeliliklerini yapıcı varlığa (demiurge) da asla borçlu değildir.⁶⁷ İdeaların başlıca özellikleri şunlardır:

1- Onlar bilginin konusudur.

2- Düşüncenin objeleridir. Yani zihnin konusudur. Zira onlar varlık buldukları pratik şeyler yok olduklarında da hatırlanır.

⁶⁴ Hayyât, a.g.e., s.60.

⁶⁵ Bağdâdî, a.g.e., s.180; Gölcük, Şerafeddin, “Hayyât”, *DİA*, XVII, 104.

⁶⁶ Bağdâdî, a.g.e., s.180; Gölcük, a.g.e., XVII, 104.

⁶⁷ Weber, a.g.e., s.52, 59.

3- İdealar, müzakere konusunu oluşturur. Yani kendilerinden bahsedilebilir.

Buradan anlaşılmaktadır ki, Eflâtun'un âlemden önce var olan aslını kabul edip onu mâdum olarak adlandırıp “bir şey” sıfatını verenler, bu asla ideaların niteliklerini vermişlerdir. Diğer bir ifade ile Eflâtun'daki âlem öncesi asıl, kelâmcılarda Eflâtunun idealarından biri haline gelmiştir. Eflâtun'un, âlemin kendisinden meydana geldiğini söylediği asıl yani idealar, madde değildir. Nitekim Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adudiyye* adlı eserinde (ö.908/1502) “içinde bulunduğum şu tarihten dört yüz yıl evvel yazılmış, İslâm Felsefesi hakkında olan, tek nüsha bir kitap gördüm. Orada Aristoteles'ten nakille, tüm filozofların âlemin kıdemi konusunda ittifak ettiklerini, ancak bir kişinin onlara muhalefet ettiğini, o kişinin ise Eflâtun olduğunu söylüyordu” demektedir.⁶⁸ Eflâtun'un *Timaios*'unda da bu anlayışın yer aldığı rivayet edilmektedir.⁶⁹ Diğer felsefe kitaplarında da, Eflâtun'un maddenin sınırlı sayıda atomlardan oluştuğu anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰ Bu açıklamalara bağlı olarak, Eflâtun'a göre madde kadîm değildir. Her halükarda Mu'tezile'nin, mâdum anlayışında sadece Eflâtun'dan etkilenmiş olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim Şehristânî (ö.508/1115), Mu'tezile'nin mâdum konusundaki fikirlerini, heyûlâ fikriyle ilişkilendirmiş ve bu ilişkilendirmede iki temel noktaya dayanmıştır:

1- Aristocu imkân görüşü: Şehristânî, bunu sûretlerden yoksun ilk madde (heyûlâ) olarak almaktadır.⁷¹

2- Mu'tezile'nin tümellerin (külliyyât) ve türlerin sadece zihinde değil, dış âlemde de varlıklarını kabul etmiş olmalarıdır.⁷²

Mu'tezile kaynaklarında “heyûlâ” hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Ebû'l-Muîn en-Nesefî de (ö.508/1115) Şehristânî gibi, Mu'tezile'nin adem ve mâdum konusundaki görüşlerinin “heyûlâ” ile aynı şey olduğunu söylemiştir.⁷³ Şehristânî,

⁶⁸ Devvânî, Muhammed b. Esad, *Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*, Serveti Fünûn Matbaası 1321, s.8.

⁶⁹ Olguner, Fahreddin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990, s.IV.

⁷⁰ Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s.52.

⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 147, 148.

⁷² Şehristânî, a.g.e, s. 148.

⁷³ Nesefî, a.g.e., I, 74, 77.

Mu'tezile'nin bu tutumunu, filozofların kitaplarını mütâlaa etmelerine bağlamaktadır. Ona göre Mu'tezile, heyûlâyı kabul eden filozofların fikirlerini almış ve onu "mâdum" olarak adlandırmıştır. Aynı şekilde mantıkçıların ve filozofların cins ve türün hakikatinin ortaya konması, zihindeki varlıklar ile dış dünyadaki varlıklar arasında fark, gibi konulardaki görüşlerini almışlardır. Mu'tezile'ye göre "şey" var olmadan önce nasıl "sabit" ise filozoflara göre de, heyûlâ, sûretin var olmasından önce sabittir.⁷⁴ Örneğin Hayyât'a göre varlık halinde cisim olan şeyin yokluk halinde de cisimliliği (cisim oluşu) sabittir. Zira şeyin varlık halinde bir sıfatla vasıflanması mümkün ise, yokluk halinde de aynı sıfatla vasıflanmasını mümkündür. Nitekim araz da her durum ve halde araz olarak isimlendirilmiştir. Hareket de her durum ve halde harekettir. Sükûn, renk, tat, koku, cevher ve cisim de böyledir. Mevcut olan ise, hareket etmeden önce hareketlidir, sükûn halinde olmadan önce durduğu söylenemez.⁷⁵

Öte yandan Hayyât ve onun görüşünde olanlara göre ihdâs etmek (meydana getirmek, oluşturmak), Tanrı'nın fiili değil, bilakis hâdis olandan kaynaklanan bir sıfattır. Zira araz, cismin kendisinin meydana getirdiği bir özelliktir.⁷⁶ İş böyle olunca âlemin sonradan meydana gelmiş (muhtes) oluşu, onlara göre bizzât âlemden kaynaklanmış, âlemin meydana getirdiği bir sıfat olur ki, bu ise mümkün olan bir şeyin kendi kendine oluşması anlamına gelir.⁷⁷ O halde Mu'tezile'ye göre, madumun yokluk halinde bile cevher olarak var olduğu söylenebilir.

Şehristânî'ye göre Mu'tezile, adem yani yokluk hakkındaki görüşlerini filozoflardan, özellikle de Aristo'dan almıştır.⁷⁸ Nitekim İbn Sinâ (ö.428/1036), Aristo'dan naklen şöyle demektedir; "her hâdis, yokluktan neşet etmiştir. Yani yokluk, hâdisin çıkış noktasıdır. Zira nesne, varlık haline geçmeden önce de, bil-kuvve (potansiyel olarak) vardır. Var olmaya ve olmamaya elverişli bir potansiyel güç halinde mevcuttur. Bu özellik ise maddeden başkası için düşünülemez. Madde söz

⁷⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 169.

⁷⁵ Nesefî, a.g.e., I, 75.

⁷⁶ Nesefî, a.g.e., I, 75.

⁷⁷ Şehristânî, a.g.e., s.33, 34; Nader, a.g.e., I, 143.

⁷⁸ Şehristânî, a.g.e., s.169.

konusu oluyor ise, zaman da söz konusu oluyor demektir. Bu taktirde yokluk, varlıktan zamansal bir öncelikle öne geçmiştir. Yani yokluk sabittir ve şeydir.”⁷⁹

Şunu da belirtmeliyiz ki, Şehristânî, her ne kadar Aristo’nun görüşü ile Mu’tezile’nin adem hakkındaki görüşlerinin aynı olduğunu iddia etse de, yukarıda da açıkladığımız gibi, hiçbir Mu’tezile bilgini, yokluğu madde olarak düşünmemiştir. Belki de onlar, Tanrı’nın ilminde sabit olanların hâlis yokluk olamayacağını ispat için “adem-i mümkün” olarak adlandırdıkları yokluğu, “zât, ayn, sabit ve şey” olarak değerlendirmişlerdir. Aynı zamanda onlara göre “şey” kavramı vasıfsızlık anlamındadır. Nitekim birden çok kadîm olamayacağı iddiası ile Tanrı’nın sıfatlarını bile te’vîl eden Mu’tezile’nin, mâduma varlık isnat ederek, yokluğa kadîm gözüyle bakmaları anlamsızdır. Buna delil olarak hiçbir Mu’tezile bilgininin ademi, “vücut” ile nitelememiş olmasıdır. Öyleyse Mu’tezile’ye göre yokluk bir “görüntü” gibidir. Görüntünün mahiyeti vardır. Yani “o nedir” sorusuna cevap olur. Bir önermenin konusu olabilir. Ona hâlis bir yokluk denemez. Tıpkı aynadaki görüntümüze var veya yok diyemediğimiz gibi. O halde mâdum şeydir. Ama “vücut” yani varlık vasfı yoktur.

O halde Mu’tezile, mâdum konusunda filozoflardan etkilenmiştir. Ancak bu etkilenme, Şehristânî’nin vurguladığı kadar da değildir. Yani yokluk hakkında onların fikirlerini aynen kabul ettiklerini söyleyemeyiz. Çünkü Aristo, kadîm bir madde olduğunu ispata çalışırken, Mu’tezile ise bu fikri yıkmaya çalışmıştır. Öyleyse Mu’tezile’nin mâduma şey adını vermesi, ontolojik değil tamamen epistemolojiktir ve imkan halinden fiilî varlık haline geçmedikten sonra, bunlara gerçek anlamda varlık denilemez.

Görüldüğü gibi “şey” kavramı iki kısımdır; birincisi, kendisine “şey” denilmesi zorunlu veya caiz olanlardır. Bunlar ya vardır ya da yoktur. İkincisi ise “şey” ile isimlendirilmesi mümkün olmayanlardır. Bunlar ise ne vardır ne de yoktur. Mesela taş şeydir. Dolayısıyla ya var veya yoktur. Ancak siyahlık için aynı hükmü veremeyiz. Zira var olan siyah vasfıdır. Siyahlık değil. Ancak siyahlığa yok ta diyemeyiz. Zira siyah vasfı, siyahlığından anlaşılabilir. Öyleyse bir şey ne var

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, K= VIII. Kitap, II, 4; Şehristânî, *Nihâyetü’l-Akdâm*, s.33.

ne yok ise o nedir? Bu soruya Ebû Hâşim'in cevabı o “hâl”dir şeklindedir. Nitekim o, hâl teorisini İslâm düşüncesinde ilk ortaya atan kişi olarak karşımıza çıkar.

3) Hâl Teorisi

Sözlük olarak hâl “geçmişin sonu, geleceğin ise başlangıcı, durum, vaziyet” gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “ahvâl”dır.⁸⁰ Terim anlamı ise, cins ve türlerdeki öznel gerçekliklerdir. Diğer bir ifade ile küllîlerin varlıklarla olan ilişkileridir ki bu Tanrı'nın sıfatları ve ontoloji konularında Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin ortaya attığı teoridir. Bu teorinin, felsefecilerin kullandığı “Külliyâtü'l-Mücerrede”⁸¹ kavramı ile aynı anlamı taşıdığı nakledilmiştir.⁸² Nitekim hâller, bir konunun yüklemeleridir. Özel isimler hariç, bütün yüklemeler küllîdir.⁸³

Şehristânî, yokluk probleminin hâl problemi üzerine kurulu olduğunu belirterek Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin, her iki konuda da birbirine zıt iki görüş arasında olduğunu söyler.⁸⁴ Bazen cins ve türlerdeki öznel gerçekliklere hâl demektedirler. Bu durumda hâl, varlıkların ismi ve sıfatı olup, varlık ya da yokluk ile nitelenemez. Bazen bu gerçekliği “şey” sözcüğü ile ifade ederler ki, bu da mâdumların sahip olduğu hâllerin isimleridir. Bunlar özel olan ile özelleşmediği gibi, genel olanla da genelleşmez.

Örneğin Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö.321/933) göre cevherle araz, varlıkla (vücut) yokluk (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki buda cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan hâllerdir. Hâller, arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasitalardır. Hâllere varlık ve yokluk, ezelîlik (kıdem) ve sonradan olma (hudus) gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hâller, bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var da sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi, şey (mevcud) olmaları gerekirdi. Halbuki hâllere

⁸⁰ Cürçânî, *Ta'rifât*, s.110.

⁸¹ Formu yani sûreti olmayan tümel zihni kavramlardır. İlk olarak Eflâtun tarafından ortaya atılmış bir teoridir (bkz. İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalim, *Minhacu's-Sünne* (thk. Muhammed Reşad Salîm), Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989, II, s.203).

⁸² Adam, Hüdaverdi, *Bazı Kelâm Problemleri*, s. 47.

⁸³ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, s. 129.

⁸⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.141,142.

“şey” denilemez. Bununla birlikte hâller, varlığın zâtıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımının ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılamazlar. Dolayısıyla bunlara şey değil de denilemez.⁸⁵ Hâller cevher olamaz. Cevherin mekân işgal edip etmediği, hareketsiz ya da hareketli olduğu bilinmeden, cevher olduğu bilinebilir. Aynı şekilde hâller, araz da olamaz. Zira bir arazın renk, hareket gibi hâlleri akla gelmeden de araz olduğu bilinebilir. Diğer bir deyişle bir şeyin cevher olduğunu, o şeyin mekân işgal ettiğini hiç düşünmeden anlayabildiğimiz gibi bir şeyin araz olduğunu da, onun bir renk, hareket ve benzeri olduğunu hiç düşünmeden anlayabiliriz. O halde cevherin mekân işgal etmesi aklîdir. Hâller “cevher ve arazın dışında varlık olmadığı” esasına göre, kendini dayatan sorun şudur: hâller cevher ve araz olmadığına göre var olmamaları yani mâdum olmaları gerekir.⁸⁶ Fakat hâller zâtlara attığımız akılla kavranabilir sıfatlar olduğuna ve zâtlar bunlara bağlı olarak benzeşip ayrıştığına göre, bu nasıl tasavvur edilebilir? Buna göre ortaya çıkan sonuç şudur: hâller ne mevcuttur ne de mâdumdur. Şehristânî, bu görüşlerin Meşşâî filozofların etkisiyle ortaya atıldığını savunmuştur.⁸⁷

Mu'tezile'den Cubbâî, oğlu Ebû Hâşim ve Ka'bi'ye göre hâller, arazları cevhere bağlayan ve cevher ile araz arasında bulunan vasıtalarlardır.⁸⁸ Öyleyse Tanrı'nın ve kulların sıfatları açısından hâller, âlim, kâdir, irâde eden gibi sıfatlarla nitelendirmeye sebep olan nedenlerdir. Ebû Hâşim'in “hâl” terimi ile kastettiği anlamın bu olduğu iddia edilmiştir.⁸⁹ Ebû Hâşim'i, bu tür nitelikleri “hâl” adı ile isimlendirmeye zorlayan sebep muhtemelen şu problemdir; bilgili kişi, bilgisiyle câhilden doğrudan zâtı itibarıyla mı, yoksa başka bir sebepten ötürümü ayrılır? Bilen ile bilmeyen arasındaki farklılığın zâta ait olması pek mümkün gözükmemektedir. Zira ikisi de neticede insandır. Ayrıca bu farklılık, bir illete bağlı olamaz. Zira bu durumda farklı olan, diğerinden üstün olmamalıdır. Buna göre bir tarafın âlim olmasındaki farklılığın sadece mânâ ve sıfat sebebiyle olduğunu söylemekten başka yol kalmamaktadır. O halde bu mânâ nedir? Ebû Hâşim'in buna cevabı şudur: “burada âlimin cahilden farklı olması, onun sahip olduğu ilim hâlinde dolaydır.”⁹⁰ O, şöyle der: “her ne kadar hâlin bilinir olduğunu söylemesek de zâtın bir hâl üzere

⁸⁵ Yavuz, “Câhız”, *DİA*, II, 190.

⁸⁶ Şehristânî, a.g.e., s.162; Yavuz, Y. Şevki, “Ahvâl”, *DİA*, II, 190.

⁸⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.148, 162.

⁸⁸ Yavuz, “Câhız”, *DİA*, II, 190.

⁸⁹ Bağdâdî, a.g.e., s.181; Wolfson, a.g.e., s.128; Câbirî, *Arap – İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.300.

⁹⁰ Fıglalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.171.

bilinebileceğini söylemekteyiz. Örneğin bir şahsın ne kadar bilgili olduğunu bilebiliriz. Bu kişi, bu hâli ile cahilden farklılaşmaktadır.”⁹¹ Ebû Haşim’in “üzerinde bulunduğu bir hâlden ötürü” anlamında kullanmış olduğu “hâl” kavramına İlkçağ felsefesinde de rastlanmıştır. Nitekim Grekçe “diathesis” terimi, Ebû Haşim’in zamanında Arapça’ya “hâl, alışkanlık, istidâd, yetenek, tabiat” olarak tercüme edilmişti.⁹² “Diathesis” teriminin bu anlamlarda Aristo’nun *Kategoriler’inde* de kullanılmış olduğu nakledilir.⁹³ Aristo’dan etkilenen Ebû Hâşim, Muammer’in “bilen sıfatının B değil de A hakkında konu edilmesinin sebebi, A’da sonsuz bir mânâlar dizisinin bulunmasıdır” şeklinde formüle edilebilen mânâ teorisine benzer, “hâl” teorisini ortaya atmıştır. Zira Ebû Hâşim, “âlim” teriminin B değil de A hakkında tasdik edilmesini “yalnızca A’nın üzerinde bulunduğu bir hükümden ötürü” olduğunu söyler.⁹⁴ Bu ise, onun yalnızca bilgiye istidatlı olmasından ötürüdür. Aristo’ya göre de, bilgi haline sahip olan yani bilen kimse, bilgiye kabiliyetlidir.⁹⁵

Ancak Ebû Hâşim, hâli cinslere ve türlere, yani küllîlere uygulamasında, ne var ne de yok olarak ele aldığı için Porphyrius’un “beş küllî”si⁹⁶ ile karşı karşıya kalmıştır. Bunun neticesinde, hâllerin, duyulur nesnelerden ayrı, yalnızca zihnî kavramlar olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷

Sonuç olarak hâller Ebû Hâşim’e göre varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihnî ve itibarî durumlardır. Şehristânî ise hâller için şöyle bir tanımlama getirmiştir. “Var olan her şey, onu başkalarından ayıran bir takım özelliklere sahiptir. İşte, varlıkların birbiriyle benzeştikleri ya da ayrıldıkları bu sıfatlara, hâl adı verilir.”⁹⁸

Mu’tezile’ye göre kendisine “sabit olma sıfatı (subût)” isnat edilen, diğer önemli bir problem de “a’yân-ı sâbite”⁹⁹ problemidir.

⁹¹ Bağdâdî, a.g.e., s.181; Câbirî, a.g.e., s.303.

⁹² Wolfson, a.g.e., s.146,147.

⁹³ Bağdâdî, a.g.e., s.181; Câbirî, a.g.e., s.303.

⁹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.155, 162.

⁹⁵ Wolfson, a.g.e., s.146,147.

⁹⁶ Külliyyâtı hamse olarak bilinen beş küllî, cins, nev’, fasl, araz ve hâssadır (bkz. el-Kuveysî, Hasan, *Şerhu’s-Sülemi’l-Münevrak fî İlmi’l-Mantık*, s.53).

⁹⁷ Wolfson, a.g.e., s.149.

⁹⁸ Şehristânî, a.g.e., s.133.

⁹⁹ Sâbûnî, a.g.e. s.61.

4) A'yân-ı Sâbite Problemi

Ayn kelimesinin, dış dünyada, belirli ve somut olan anlamına geldiğini, çoğulunun a'yân olduğunu daha önce söylemiştik.¹⁰⁰ A'yân-ı sâbite ise Tanrı'nın ilminde olan aynlara verilen addır. Yani “suver-i ilmiyye” (ilmî sûretler) için kullanılan bir terimdir. Bu sûretler, Tanrı'nın ilmindeki mümkün varlıkların hakikatleridir. Yani görünür hale gelmeden önce, Tanrı'nın ilminde bilgi olarak mevcut olan varlıkların (sübût), Tanrı'nın ilmindeki mâhiyetleri, gizli hakikatleridir.¹⁰¹ Çoğu kelâm âlimi tarafından bu sûretlerin varlığı reddedilmiştir. Ancak Mu'tezile'ye göre a'yân-ı sâbitenin, potansiyel olarak varlığından (vücûd değil sübûtundan) bahsedilebilir, bil-fiil varlığından bahsedilemez.¹⁰² Bu yönüyle a'yân-ı sâbite fikri, Eflâtun'un idealarına benzer gibi gözükse de, Mu'tezile'ye göre bu kavram, suver-i ilmiyye veya diğer bir adıyla mâlumat-ı ilâhiyye (Tanrı'nın ilminde olan ma'lumlar) anlamına geldiği için idealardan farklıdır. Zira idealar, sadece eşyanın genel sûretleri için söz konusudur ve müstakildir. Yani yaratıcıya bağlı değildir. A'yân-ı sabite konusu, Yeni Eflâtuncu Plotinus'un “bir ve ilk düşünce” görüşüne biraz daha yakın gibidir. Ona göre, görülen âlemde bulunan her şeyin, anlaşılır âlemde kendisine karşılık olan bir ideası, ilk örneği (prototype) vardır. Şu halde idea, geçici bireylerin bir toplamı haline gelen tür değil, ezeli ve ebedî olarak düşünülen bireydir.¹⁰³

Daha önce a'yânların (a'yân-ı sâbite değil) mürekkep ve basit olmak üzere ikiye ayrıldığını; basit olanlara cüz-ü lâ yetecezzâ dendiğini bölünemeyen en küçük parçadan ibaret olduğunu zikretmiştik. İslâm düşüncesi açısından son derece mühim bir yere sahip olan a'yânın basit olanına “cevher” adı verilir.

¹⁰⁰ Bkz. A'yân konusu, s.54.

¹⁰¹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.206.

¹⁰² Hayyât, a.g.e., s.19.

¹⁰³ Weber, a.g.e., s.114.

a) Cevher

Cevher,¹⁰⁴ sözlükte “zât, değerli taş, yaratılış, asıl, maya, özellik” anlamlarına gelmesi ile beraber, daha sonraları ‘öz’ anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Değerli olan sözlere de cevher denilmiştir.”¹⁰⁵

Cevher, metafizik anlamda “kendi kendine bir varlığı olup gerçekleşmesi için başka bir nesneye ihtiyacı olmayan şeydir.”¹⁰⁶ Diğer bir ifade ile “mevcudun mahiyeti yani hakikatidir.”¹⁰⁷ Bu anlamda cevher, arazın zıttıdır. Fizik anlamda cevher, mevcudun zıttı olan, belirli bir şeyin özellikleri (mâhiyeti) anlamındadır. Örneğin insanın “hayvan-ı natık” (konuşan canlı) oluşu, onun cevheridir.¹⁰⁸ Bu taktirde cevher, bizzât mevcut değil, mevcutla alakalı olandır. Dolayısıyla cevher, zât, mahiyet ve hakikat sözcükleri ile eş anlamlıdır.

Aristo’nun *Metaphysique* adlı eserinin VII. Kitabında “ousia” (cevher) terimini, Demokritos’un atom kavramı karşılığında kullanmasının yanı sıra, Mu’tezile kelâmcıları, cevherin ilk mebde’ (ilk kaynak) için kullanılmasını önleyebilmek amacıyla¹⁰⁹, cevher kelimesini, “cevher-i ferd, cevher-i vâhid” gibi

¹⁰⁴ Diğer adıyla töz, İng, Substance, değişenlerin özü olarak değişmeden kaldığı varsayılan kavram. Aristoteles buna öz anlamında “ousia” derdi. İdealist edebiyatta şu örneklerle tanımlanır: Balmumu yumuşar, erir, soğur, sertleşir, ama hep balmumudur. Balmumu sonsuzca hep balmumu kalır. Çağdaş fizik, onu özdeğin biçimlerinden biri olarak tanımlar ve durağan kütlesi olan kesikli yapılar (atomlar, moleküller ve bunların bileşimleri) olarak niteler (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Λ= VIII. Kitap, II, 4; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, VI, 384).

¹⁰⁵ Cevherî, a.g.e., I, 217.

¹⁰⁶ Cevherî, a.g.e., I, 217.

¹⁰⁷ Cürcanî, *Ta’rîfât*, s.108.

¹⁰⁸ Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1985, s.142.

¹⁰⁹ Çünkü Aristo felsefesinde, varlık öze, ferde, nitelik, nicelik gibi vasıflara sahip nesneye delalet ettiği için, varlığın çeşitli anlamları arasından ilki “öz”dür. Bu ise cevheri de kuşatmaktadır. Aristo’ya göre cevher, mutlak olarak “ilk” olduğu gibi, bilgi ve zaman bakımından da ilktir (bkz. Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.34).

deyimler halinde de kullanmışlar,¹¹⁰ onu, “bölünme kabul etmeyen öz” olarak tanımlamışlardır. Bölünme kabul eden ise, cisim adını alır.¹¹¹

Mu'tezile, genellikle vesilecilik (occasionalism) olarak adlandırılan¹¹² atom ve araz metafiziğini kabul etmiştir. Bu metafiziğin temeli, Tanrı'dan başka evrendeki her şeyin iki ayrı unsurdan, atom ve arazlardan (nitelikler) meydana gelmiş olmasıdır. İslâm kaynakları, atomcu metafizik anlayışın Dırâr b. Amr'ın (ö.200/815) ve Nazzâm'ın (ö.231/845) dışında tüm Müslümanlarca benimsendiğini kaydederekler.¹¹³ Vâsıl'ın çağdaşı olan Dırâr, atom ya da cevher anlayışlarını reddetmiş, cismi bir nitelikler (arazlar) toplamına indirgemıştır. Böylece cevher, bir kez meydana geldiğinde, diğer arazların taşıyıcısı (substratum) olur. Dırâr b. Amr'a göre âlemin aslını bütünüyle arazlar teşkil eder. Hiçbir cisim, renk, tat, koku, hayat veya ölüm gibi arazlardan yoksun bulunmaz; buna karşılık her cisim, ilim, kelâm ve kudret arazlarını içermeyebilir. Zıt arazlardan biri açık, diğeri gizli olarak cisimde bulunabilir. Birisi yok olunca diğeri ortaya çıkar. Bundan dolayı cisimde ardarda bulunabilirler. Bu da arazların sürekli olmadığını gösterir.¹¹⁴ Nazzâm ise, Aristo'nun cevherin sonsuza bölünebilirliği görüşüne katılmıştır.¹¹⁵ O, cevherin, uzunluk, en ve derinliğinin olmadığını söyler. Ona göre cevherin tek bir yönü vardır.¹¹⁶

Filozoflar cevherin beş kısım olduğunu söylemişlerdir. Bunlar heyûlâ, sûret, cisim, nefis ve akıldır. Bir cevher, başka bir cevher için yer teşkil ediyorsa heyûlâ

¹¹⁰ Cüz'ü la yetecezzâ konusu ilk olarak Tanrı'nın ilim ve kudreti hakkındaki kelimî tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Kur'ân'ın belirttiği üzere Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşattığına göre “her şeyin” yani bütün bu kainatın ilimle kuşatılabilir dolayısıyla sonlu olması gerekir. Diğer yandan Kur'ân'da “her şeyi bir bir sayar” (Cin, 72/24) buyurulduğu için evrendeki nesneler sayılabilir olmalı, yani sınırlı sayıda parçadan oluşmalı, sınırlı sayıda parçalara bölünebilmelidir. Bunun için Hayyât'ın naklettiğine göre nesneler parçalardan meydana gelir. Zira parça bütünün parçasıdır. Yani âlemde bir bütün meydana getiren nesnelerin parçaları vardır. Zira bütünün bütün oluşu, parçalardan toplanmış olmasındandır. Bu durumda âlemdeki nesnelerin hepsi parçalardan ibarettir. Parçaların Tanrı'nın ilmi tarafından kuşatılabilmesi ve sayılabilmesi için sonlu ve sınırlı olması gerekir. Bu da bir noktada daha alt parçalara ayrılmayan bir parçada bölünmenin durmasını gerektirir (bkz. Hayyât, *İntisâr*, s.16, 17; Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DİA*, VII, 453).

¹¹¹ Cevherî, a.g.e., s. 217; İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalim, *Minhacu's-Sünne* (thk. Muhammed Reşad Salîm), Mektebetü' b-nü Teymiye, Kahire 1989, II, 530.

¹¹² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.52.

¹¹³ Eş'arî, a.g.e., s.308; İbn Hazm, a.g.e., V,92.

¹¹⁴ Eş'arî, a.g.e., s.305, 345; İbn Hazm, a.g.e., V, 66.

¹¹⁵ Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Arâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Dârü'n-Nedm, Kâhire 1989, s.120; Nesefî, a.g.e., s.50; Pines. S., *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn* (Arapçaya çev. Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî), Mektebetü'n-Nahda, Kâhire 1946, s.9; Fığlalı, a.g.e., s.62.

¹¹⁶ Pines, a.g.e., s.10.

adını alır. Başka bir cevherde hulul ediyorsa (içine girip, onunla bütünleşiyorsa), sûrettir. Eğer hem sûret, hem de yerden oluşmuşsa cisimdir. Bu özelliklerden hiç birisini taşımayan ise, cevher-i mufârik adını alır.¹¹⁷

b) Heyûlâ

Sözlükte “madde ve sûret (form)” gibi anlamlarda kullanılan heyûlâ, terim olarak “cismin şekli için yer olan, birleşme ve ayrılmaya kabiliyeti bulunan, cisimde yerleşmiş cevherdir. Kendisinin bir sûreti yoktur. Bil-kuvve halinde cisimde bulunur.”¹¹⁸

Heyûlâ (hyle) Grekçe “üle” kelimesinden Arapça’ya girmiştir. Aristo felsefesinin İslâm düşüncesine etkisinden sonra, felsefedeki terim anlamıyla İslâm düşüncesinde de kullanılmaya başlanmıştır. Felsefî anlamını ise, Aristo’nun ünlü “madde-sûret” (hylomorphism)¹¹⁹ teorisine borçludur.¹²⁰

Aristo’nun, heyûlâyı “tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” şeklinde tanımlaması¹²¹ bu cevherin tek başına varlığından söz edilemeyeceği anlamına gelir. Esasen “hyle”, tabiî varlık olan maddede gerçekleşen sûrettir. Madde ise, sırf kuvveden ibarettir. Varlığı bil-kuvvedir. Sûretle birleşmeksizin fiilen gerçekleşemez. Örneğin, odun yakılınca duman olur. Aristo’ya göre dumanın tabiatı, odunun tabiatından başkadır. Fakat yakıldığı zaman odun “yok olmuş” ve “yokluktan duman meydana gelmiş” değildir. Aksine odunun değişen bir yönü ve henüz duman olmamış, başka bir unsuru vardır. Öyleyse odunda, onun cevherini meydana getiren iki unsur vardır. Bunlardan birisi, odunda ve dumanda müşterek kalan, ötekisi ise değişik olan unsurdur. Müşterek olan birinci unsura Aristo “hyle” ve ayrı olan ikinci unsura ise “sûret” adını verdiği kaydedilmiştir. Heyûlâ

¹¹⁷ Şehristânî, *Milel*, II, 188, 194; Devvânî, “*Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*” üzerine yazılmış “*Tavâlî' haşiyesi*”, Serveti Fünun matbaası 1321, s.41; Cürcânî, *Ta'rifât*, s.108, 109.

¹¹⁸ Cevherî, a.g.e., II, 658.

¹¹⁹ Bu teoriye göre Aristo, maddeyi, zıtları kendi üzerinde taşıyan, fakat onlarla karışmayan ezeli bir prensip olarak görmekte, onu yokluktan ayırarak ezeli bir imkân başka bir tabirle potansiyel güç olarak görmektedir. Ancak madde devamlı bir noksanlık içerisindedir. Formel sebepler onun bu noksanlığını tamamlar. Böylece madde, form yani sûret ile tamlığa ve yetkinliğe kavuşur (Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.44).

¹²⁰ Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1987, VI, 199, 216; a.mlf. *Mebâhis*, I, 145;

¹²¹ Olguner, Y. *Kumeyr'den*, s.126; Weber, a.g.e., 72.

odunda ve dumanda tektir. Sûret ise ayrıdır. Odun sûreti onu odun haline getirir. Duman sûreti ise onu duman yapar. Öyleyse heyûlâ bütün cisimlerde tektir. Bu cisimlerin sabit ve müşterek bir unsurudur. Sûret ise cisimden cisme değişir. Heyûlânın mâhiyeti, nitelik ve niceliği yoktur. Yalnız başına bulunmaz ve bilinemez. Ancak onun, sûretle oluşacak cevher içinde var olduğu bilinir. Heyûlâ ve sûret “oluşan iki şey” değil aksine iki sebeptir. Bunların birleşmesinden kevn (oluş) meydana gelir.¹²²

Aristo felsefesinde “madde” ayrıca sebepliliğin de bir parçasıdır. Belirsizliğin ilkesi olan madde, belirliliğin ilkesi olan sûreti alma kabiliyetinde olduğundan oluş sürecinde değişmenin imkânı anlamında bir sebep teşkil etmekte¹²³ ve buna “maddî” (heyûlânî) sebep denilmektedir. Madde, özü itibarıyla daima küllî olan sûrete, cisim planında ferdiyet kazandırdığı için, aynı zamanda tabîî âlemde ferdîleşmenin de ilkesidir.¹²⁴

Aristocu ve Yeni Eflâtuncu anlamıyla “heyûlâ” İslâm felsefesi geleneğinde Mutezili görüşlere sahip ve aynı zamanda ilk İslâm filozofu olan Kindî tarafından sistemleştirilmiştir.¹²⁵

Netice olarak Aristo’ya ait olan “madde ve sûret” nazariyesi, tabiat filozoflarının ana unsurunu teşkil ettiğinden Mu’tezile kelâmcılarından bazıları tevhid esası gereği âlemin ezelî olduğu fikrine götüren bu teoriyi reddetmek ve âlemin hâdis olduğunu kanıtlamak için Demokritos’a ait atom teorisine benzer bir atom teorisi geliştirmişlerdir.

c) Atomcu Dünya Görüşü

Araştırmacılar tarafından “mütekaddimûn dönemi” olarak adlandırılan Hicrî II. Yüzyılın ilk çeyreği ile VI. yüzyıl arası, felsefî eserlerin tercüme edilmesi sonucu olarak, Mu’tezile bu eserleri incelemeye başlamış ve bu eserlerden etkilenecek kendi

¹²² Râzi, *Mebâhis*, I, 145; a.mlf. *Metâlib*, VI, 199, 216; Olguner, *Y. Kumeyr’den*, s.127.

¹²³ Tantâvî, a.g.e., XXI, 255.

¹²⁴ Olguner, a.g.e., s.127.

¹²⁵ Olguner, a.g.e., s.127.

düşüncelerini geliştirmişlerdir. Bunların başında büyük bir ansiklopedist olan Ebû'l-Huzeyl (ö.235/849) bulunuyordu. Çoğu araştırmacının da belirttiği gibi, kelâmcılar arasında, felsefe ile kelâmı gerçek anlamda ilk birleştiren şahıs, Ebû'l-Huzeyl'dir. Felsefeyi Bağdat'ta öğrenen Ebû'l-Huzeyl, Yunan filozofu Demokritos'un (M.Ö.420) öğretilerinden olan atom düşüncesini kabul etti. Fakat Demokritos'un anlayışının aksine, atomlar yaratılmışlardı. Ortadan kaldırılabilirlerdi. Çünkü ezeli ve yegane yaratıcı Tanrı'ydı.¹²⁶

Ebû'l-Huzeyl'in, Yunan ve Hind etkilerine açık bulunan Basra'da yaşamış olmasına dayanarak, ilk İslâm atomculuğunun dış kaynakları hakkında bazı görüşler ileri sürülebilir. Her ne kadar Ebû'l-Huzeyl'in bu kültür dairelerindeki atomcu akımları tanıdığına dair kesin deliller yoksa da, gerek Yunan gerekse Hind atomculuğuyla benzerlikler taşıyan görüşleri, bize onun her iki kültürle de ilişki kurduğunu göstermektedir. Sokrat öncesi felsefeye dair bilgi verilen Aristo'ya ait *mâ Ba'detü't-Tabî'a* ve *es-Semâü't-Tabîû* gibi kitapların tercüme edilmesi, onun bu görüşünü temellendirmesine yardımcı olmuştur.¹²⁷ Bu eserlerin Mu'tezile kelâmındaki atom görüşü üzerinde önemli etkiler yaptığı inkar edilemez. Görünen odur ki, Mu'tezile kelâmcıları, Demokritos (M.Ö.420)'çu atom fikrini bölünmeyen, üç boyutlu olmayan ve dolayısıyla yer kaplamayan geometrik nokta kavramıyla yorumlayan metinlerden edinmiş olmalıdırlar.¹²⁸ Yine Ebû'l-Huzeyl, yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilen ve Süryanî Hristiyan olan Abd el-Mesih b. Nâimâ el-Hımsî (ö.220/835) tarafından tercüme edilen *Thologia* (Asolocya) ve *De Causis* kitaplarından da istifade etmiş olmalıdır. Bu kitaplar, sudur nazariyesi geniş bir şekilde ele almalarıyla şöhret kazanmıştır.¹²⁹ Ayrıca o dönemde tercüme edilmiş olan Aristo'nun *Metaphysique*'in XIII. Kitabında atomlarla nokta arasında paralellik kurmakta, Plutarkhos'a nispet edilen diğer bir eserde ise atom fikri ya Eflâtun'un "idea" sı ya da Aristo'nun "form" (sûret) anlayışına yakın anlamda ele alınmaktadır.¹³⁰

¹²⁶ Hilav, Selahaddin, *Felsefe El Kitâbı*, s.57.

¹²⁷ Küçük, Hasan, *Antik Çağdan Günümüze Sistematik Felsefe Tarihi*, s.61.

¹²⁸ Kutluer, "Cevher", DİA, VII, 452.

¹²⁹ Düzgün, a.g.e. s.93; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.22, 23.

¹³⁰ Küçük, a.g.e., s.61.

Ebû'l-Huzeyl'den sonra, atomun boyutlarının olup olmadığı ve arazların atomlara nispet edilip edilemeyeceği hususunda, Ebû Hâşim el-Cubbâi gibi Mu'tezile'nin Basra gurubu, atomun arazsız ve boyutlu, Kâ'bî gibi Bağdat gurubu ise arazlı ve boyutsuz olduğu fikrini savunmuşlardır.¹³¹ Muhtemelen Ebû'l-Huzeyl'in boyutsuz atom fikrinden daha sonra vazgeçilmiş olması, üç boyutlu cisimlerin nasıl olup boyutsuz atomlardan meydana geldiği şeklindeki paradoksu aşmak gereğinin bir sonucudur.

Nazzâm, Ebû'l-Huzeyl'in atom konusunda ortaya attığı bu teoriye alternatif bir teori olarak, ileride de bahsedeceğimiz ünlü tafra (sıçrama) kuramını geliştirdi.¹³² Eş'arî'nin *Makâlât*'ında bildirildiği şekliyle, Nazzâm'ın çözümü şöyledir: "Nazzâm bir cismin ikinci bir yere uğramaksızın üçüncü bir yerde olmasının mümkünlüğüne iddia etmiştir. Bunun için o birkaç sebep ileri sürmüştür. Bunlardan birisi topağın hareket etmesidir. Zira topağların altı ince olması ile beraber yukarı tarafı daha kalındır. Bu sebeple dönme halinde, yukarı taraf daha fazla hareket etmiş olur. Bununla beraber topağ aynı anda hareket eder ve aynı anda durur."¹³³ Nitekim atomcu anlayışı kabul etmemesi, onu bu teoriyi geliştirmeye zorlamış gibidir.

Etkilenme derecesi ne olursa olsun atomculuğa Mu'tezile'nin getirmiş olduğu yorum, Demokrit tarafından ortaya atılan, nesnelerin cismanî, dolayısıyla yer kaplayan, ezeli değişmez, sonsuz sayıda atomlardan meydana geldiğini var sayan Yunan atomculuğundan farklıdır.

Nitekim Yunan filozoflarından Leikippos ve Demokritos tarafından ileri sürülen, Epiküros ve Lucretius tarafından geliştirilen atomcu anlayışa göre, yalnız atomlar ve boşluklar vardır. Bu atomların şekil ve boyutları birbirinden farklıdır. Hareketlerinin etkisi ile çeşitli şekilleri oluştururlar. Bunun bir neticesi olarak, evrendeki varlıkları meydana getirirler. Ancak kendileri değişikliğe uğramazlar. Kainattaki değişimler atomların mekânîk tarzda birleşip ayrılmalarından ibarettir.¹³⁴ Var olan şey, yok olmaz, yoktan da hiç bir şey var olmaz, âlemde rastlantı yoktur, her

¹³¹ Pines, a.g.e., s.5,7; Kutluer, a.g.e., VII, 453.

¹³² Şehristânî, *Milel*, I, 56; İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.54; Ebû Ride, *min Şüyyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*, s.129.

¹³³ Eş'arî, a.g.e., s.321; Şehristânî, *Milel*, s.I, 56.

¹³⁴ Hilav, a.g.e., s.153; Weber, a.g.e., s.35,36; Capelle, a.g.e., s.21, 51.

şeyin bir sebebi vardır. Bu sebep ise, sonucunu muhakkak doğurur. Atomlar fizik nitelikleri itibarıyla sonsuz bir çeşitlilik göstermekle beraber, kimyasal açıdan aynı özellikleri taşır. Nesnelerdeki farklılıklar, atomların sayı büyüklük biçim ve düzenindeki farklılıklardan doğar. Dolayısıyla atom ve boşluk dışındaki şeyler, zihinsel ve duyumsal idraklerimizin bir işidir. Yani eşyaya ait niteliklerin ontolojik mahiyetleri yoktur. Renk, ısı, ses vs. gibi hissî nitelikler, birer vehimden ibarettir.¹³⁵

Atom anlayışı İslâm dünyasında ilk defa Mutezilî kelâmcılarca geliştirilmiş olması nedeniyle, daha başlangıçta dini bir karakter kazanmıştır. Bu yüzden Yunan Materyalizmi ile İslâm'ın yaratılış doktrini arasındaki tezaadın, Yunan ve İslâm atomculuğuna da yansımış olması muhtemeldir. Demokrit'in savunduğu atom fikrinin tersine İslâm kelâmında Ebû'l-Huzeyl tarafından ilk defa zikredilen ve diğer İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından geliştirilen atom nazariyesine göre, atomlar yok iken var olurlar yani yaratılırlar. Oluş (kevn), Demokrit'in de savunduğu gibi atomların birleşmeleri ve ayrılmasıyla meydana gelir. Fakat oluşta mekânîk bir sebep ve zorunluluk yoktur. Zira bu doktrin, ilâhî irâdenin hürlüğü ile çelişir. Yine atomlar belirli sayıdadır.¹³⁶ Dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece, hareket ve sükûn nispet edilebilir. Birbiriyle birleşen atomlar, cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku gibi arazları alırlar. Arazlar ise, duyu yanılmasından ibaret olmayıp, fiilen mevcuttur. Ancak cisim arazsız, arazda cisimsiz olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdir. Ancak onların birleşik hali olan cisim, üç boyuta sahiptir.¹³⁷ Bu anlayış, Demokritos'un sonsuz sayıda ezelî yer kaplayan atomlarının tam zıttı bir anlayıştır. Kelâmcıların bu fikirlerindeki temel amaçları, Tanrı'nın ilim ve kudretini sınırlamamak, âlemin oluşunu ispat etmek, yaratılmış sonlu ve sınırlı âlem anlayışına ulaşmaktır.

Bütün bu söylediklerimizden hareket ederek söyleyebiliriz ki, Mu'tezile'nin İslâm felsefesi'ne yaptığı en önemli etki, âlemin işleyiş sürecini açıklamak için

¹³⁵ Gökberk, a.g.e., s.36, 37.

¹³⁶ Bu sebepten dolayı, yaratılmış şeyler hakkında “tümü, hepsi, başlangıç noktası” gibi kavramlar kullanılabilirken, kadîm varlık için bu kavramlar kullanılamaz. Bu durum, kadîm varlık ile hâdis varlığın birbirine benzememesinden kaynaklanmaktadır (bkz. Hayyât, a.g.e., s.16, 17).

¹³⁷ Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 453.

komple bir sistem oluşturacak tarzda, maddî atomların ve zaman atomlarının kombinasyonundan oluşan bir atom teorisi geliştirmiş olmalarıdır.

Bu teori, her ne kadar köklerini Yunan, özellikle Epikür felsefesinde buluyorsa da geliştirilmiş haliyle bunlardan önemli farklılıkları vardır. Nitekim Aristo'dan sonra Yunan felsefesi Epikuros'la teoriden çok pratiğe yönelmiştir. Epikuros, felsefeyi ilmî hayatın hizmetine sokmaya çalışmış, bu maksatla Demokritos'un atomcu fikrine sarılmıştı. Ne var ki, atomcu görüşte tam bir determinizm hakimdi. Yani atomlar tabîî ve zorunlu olarak hareket ediyorlardı. Bu durumda atomlardan meydana gelen insan da, bütün âlem gibi, atomların tabiatına tâbî olacaktı. Oysa Epikuros'a göre insan hürriyeti çok önemliydi. Bu sebeple Demokritos'un görüşünde olan atomların zaruri hareketleri anlayışını kaldırarak atomlara kendiliğinden hareketi yani hürriyeti verdi. Dolayısıyla insana da hürriyet vermiş oldu.¹³⁸

Ebû'l-Huzeyl, Demokritos'tan etkilenmekle beraber, onun teorisini, onun kullanmadığı bir alanda, yani atomları Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanmıştır. Atomlar sınırlı ve yaratılmış oldukları için onların toplamı olan âlem de sınırlı ve sonludur. Sonlu ve ölümlü olan şeyler ise, yaratılmıştır. Öyleyse atomlardan oluşan âlem de yaratılmıştır ve yok olacaktır. Yani kelâmî bir tabirle âlem, hâdistir.

Aristo'nun formal mantığını kabul eden kelâmcıların, bu mantıkla birlikte onun fiziğinin, metafiziğinin ve matematiğinin kavramlarını da kullanmaya başlamaları, atomcu felsefenin İslâm kelâmı'na iyice sinmesini sağlamıştır. Söz konusu kavramların bu şekilde kullanılması sebebiyle Gazzâlî, (ö.505/1111) özellikle de Fahreddin Razî (ö.606/1209) sayesinde felsefe ile kelâm konuları iç içe girmiştir.¹³⁹

Ebû'l-Huzeyl, bir taraftan Epikuros gibi, tabîî sebepliliği, ilâhî sebepliliğe bağlarken, diğer taraftan, açıklamalarında, Demokrit'in akılcılığından da hareket etmiştir. Ancak şu da bir gerçektir ki Demokritos ve onun fikrinde olanlara göre

¹³⁸ Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İfav Yayınları, İstanbul 1996, s.17.

¹³⁹ Düzgün, a.g.e., s.92.

atomlar yaratılmış değil, başsız ve sonsuzdurlar. Dolayısıyla Demokritos'un atomlar dünyasında, yaratıcı anlamda Tanrı tasavvurunun yeri yoktur.¹⁴⁰

Yine Demokrit'e göre atomlar, fiilde bölünemezler. Ancak kuvvede yani güçte bölünebilirler. Ebû'l-Huzeyl'e göre ise ne fiilde ne de güçte bölünebilirler. Böylece atomcu görüş üç temel ilkeye dayanmıştır:

- a- Varlıkta cevher ve arazlardan başka bir şey yoktur.
- b- Arazlar peşpeşe iki anda varlıklarını koruyamazlar.
- c- Cevherler, arazlardan ayrılmazlar.¹⁴¹

İslâm Kelâmı'nın cevher anlayışında hareket ve sükûn halindeki atom fikri itibar gördüğü için kelâmcıların çoğu, bu hareketi mümkün kılacak bir boşluk (halâ) bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple Yunan felsefesine paralel olarak, atomlar arasında bulunduğunu kabul ettikleri bu boşluğun, daha çok ontolojik veya zihni olup olmadığını tartışmışlardır.

d) Halâ

Sözlükte halâ, “boş olmak, boş kalmak” anlamında mastardır. Boşluk anlamında isim olarak ta kullanılmıştır. İstılahta kendisinde bir mütemekkin (yer kaplayan şey) olmayan mutlak mekân ya da boşluktur.¹⁴² Kelâm terminolojisinde ise bu sözcük ile fezâ (uzay) kastedilir. Bu boşluğun özelliği, içinde cismin oluşması ve cisme zarf olmasıdır.¹⁴³ Halâ, Eflâtun'a göre cisimden bağımsız olarak var olan boyut,¹⁴⁴ kelâmcılara göre ise cismin doldurduğu var sayılan farazî boşluk anlamındadır.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Küçük, a.g.e., s.62; Capelle, a.g.e., s.167.

¹⁴¹ Câbirî, a.g.e., s.244, 245.

¹⁴² Cevherî, a.g.e., I, 369.

¹⁴³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.135.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, K= IX. Kitap, II, 37.

¹⁴⁵ Cürcânî, a.g.e., s.135.

Bağdat Mu'tezilîleri âlem içinde ve dışında boşluğun varlığını reddederken Mu'tezile'nin Basra ekolü, boşluğun varlığını kabul etmiştir. Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluğun varlığı ve yokluğu için geliştirdiği yedi delil şunlardır:

1- Atomlar arası mesafeler, birbirine nispetle az, çok yahut eşit olabilir. Bu mesafe boşluktan oluşsaydı, boşluk, ontolojik bir gerçeklik (sabit şey) olmadığı için ölçülememesi gerekirdi.

2- Bizim boşluk olarak algıladığımız, eğer algılanıyorsa nasıl hiçlik olabilir.

3- Beden üzerinde şişe çekerken şişenin deriyi kendine çektiği görülür. Demek ki kainat, boşluğu reddetmektedir.

4- Havası alınmış şişenin, suya sokulunca su ile dolması, âlemde boşluğun olamayacağını gösterir.

5- Serrakâtü'l-mâ (sıvı hırsızı)¹⁴⁶ denilen cihaz boşluğun olamayacağını ispatlar.

6- Bir kavanoza dolan su, genişmeyi bulacak boşluk bulamadığı için kavanozu çatlatır.¹⁴⁷

Bu delillerden bazısı, boşluğun yokluğunu, bazısı da tabiatın boşluktan nefret ettiğini vurgulamaya yöneliktir. Bu delillerden hepsinin Yunan yahut Hellenistik kaynaklarda karşılıkları olduğu iddia edilmektedir.¹⁴⁸ Bağdat Mu'tezilesi'nin Ebû Hâşim Cubbâî'nin öncülüğünde boşluğu inkar etmesi, onların, atomu, arazları olan fakat boyutları olamayan cevher kabul etmeleri ile alakalıdır. Basra Mu'tezilesi ise atom fikrini kabul ettiklerinden dolayı, atomun hareketini açıklayabilmek için boşluk fikrini kabul etmek zorunda kalmışlardır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Sözlük anlamı “sıvı hırsızı”dır. Ağız ile gövdesi aynı genişlikte ve dibinde küçük delikler olan bu cihaz, suya batırılıp ağız tıkanırsa, dibindeki deliklerden su akmaz; ağız açıldığında akmaya başlar. (bkz. Kutluer, “Halâ” *DİA*, XV, 222).

¹⁴⁷ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan Seyyid), Beyrut 1979, s.47, 55.

¹⁴⁸ Kutluer, “Halâ” *DİA*, XV, 221.

¹⁴⁹ Nisâbü'rî, a.g.e., s.47,51.

Sonuç olarak gerek Yunan felsefesinde gerek İslâm kelâmında, mekânın tanımı ve hareketin açıklaması ile ilgili olarak geliştirilen alternatif görüşler, kaçınılmaz olarak boşluğun kabul veya reddedilmesine yol açmıştır. Filozof ve kelâmcıların bu tutumlarının cevher anlayışlarıyla ilgisi vardır. Atomcu cevher anlayışına bağlı olan akımlar, genellikle boşluğu kabul eğiliminde olmuşlar, Hilomorfist (madde-sûret) yanlısı Aristocu akımlar ise, boşluğu imkansız görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Basra ekolü ile Eş'arî ve bazı Mâtürîdîler, atom anlayışları sebebiyle halâyı kabul etmiş, İslâm filozofları ise, Eflâtuncu Ebû Bekr er-Râzî ve Aristo tenkitçisi, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî dışında boşluğu reddetmişlerdir.

Daha önce âlemin a'yân ve arazlardan oluşmuş olduğunu, a'yânın, basit ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayrıldığını, bunlardan basit olanının “cevher”, bileşik olanının ise “cisim” adını aldığını söylemiştik. Bu düzen içerisinde, cismin konumu da ayrı bir öneme sahiptir.

e) Cisim

Sözlükte “belli bir kütlesi olan, üç boyutlu varlık anlamında kullanılan bu kelime, ruh ve nefis gibi soyut kavramların karşısı olarak da kullanılmıştır.”¹⁵⁰ Filozoflar cismin iki terim anlamı olduğunu söylerler. Birincisi en, boy ve yüksekliğe sahip kütledir. Buna cism-i tabîî adını vermişlerdir. Ancak yapılan bu tanım, fazla makbul olmamıştır. Örneğin kürelerin en ve boyu olmadığı halde cisim olduğunda şüphe yoktur. İkinci olarak cisim, sadece kütle, maddenin miktarı ve kemiyet anlamlarında kullanılmıştır.¹⁵¹ Bu tanım, küre gibi eni boyu olmayan cisimleri de kuşatması sebebiyle daha tamdır.

Cisim, bileşik ve basit olmak üzere iki kısımdır. Bileşik olan, kendisinde farklı hakikatlerin toplandığı, örneğin hayvan (canlı) gibi bir cisim iken, basit olan tek bir hakikate sahip, örneğin su gibi cisimlerdir. Her halükarda cisim, cüzlere sahip olmalıdır. Nitekim Mu'tezile bilginleri de, cismin cüzlerden oluşması konusunda hem

¹⁵⁰ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.103.

¹⁵¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*, I, 561-563.

fikirdirler. Ancak bu cüzlerin en az kaç olacağı ve cismin nasıl tanımlanacağı konusunda değişik görüşler belirtmişlerdir; örneğin Hişâm b. Amr el-Fuvâti (ö.200/815) “cismin parçalanmayan otuz altı atomdan oluştuğunu, atomların kendi başlarına temasa geçemeyeceklerini, ancak altısı bir araya gelerek bir aslı oluşturacaklarını, bu asılların bir araya gelip, cisimleri oluşturduğunu” söyler.¹⁵²

Muammer b. Abbâd (ö.220/835) ise Mu'tezile'nin genel cisim tanımına uyarak “cismin uzun, geniş ve derin olduğunu ve sekiz parçadan meydana geldiğini” söyler.¹⁵³ Bu tanıma göre bir parça diğeriyle bir araya gelerek boy, onlara benzer iki parçanın eklenmesiyle en ve bunlara benzer dört parçanın eklenmesiyle derinlik meydana gelir ki işte bu da cisimdir.

Ebû'l-Huzeyl'in, cisim hakkında şöyle dediği nakledilmektedir: “bana cisimlerden bahsedin. Arazların dışında kalanlardır diyeceksiniz değil mi? yoksa bazı cisimler araz, bazı arazlar ise cisim midir? Eğer bazı cisimlerin araz olduğunu veya aksini söylerseniz bu akıllı bir kimsenin iddia edeceği bir şey değildir. İkisinin birbirinden farklı olduğunu söyleyecek olursanız, bu taktirde de cisim ve araz ikileminde sınırlı kalırsınız.”¹⁵⁴

Buna göre, cisim terimi etrafındaki asıl tartışma kelâm âlimleri arasında cereyan etmiştir. Zira Ebû'l-Huzeyl'in bu sözlerinden cisim hakkında değişik tanımların yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin atom fikrini benimseyen Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Huseyn es-Sâlihiyye'ye göre cisim, “hareket ve sükûn gibi arazların yüklendiği şeydir.”¹⁵⁵ Sâlihî bu tarifıyla atom ve cevherin aynı anlamda olduğunu vurgulamıştır. Bağdat koluna mensup İsâ es-Sûfî gibi bazı düşünürler ise cismi “bir araya getirme (te'lif) ve birleşme (ictima') ile gerçekleşen şeydir” şeklinde tanımlamışlardır. Mesela iki atom bir araya gelir de birleşirse her biri başlı başına bir cisimdir. Ayrıldıklarında ise hiç biri cisim değildir.¹⁵⁶ Bağdat ekolünden Muhammed b. Abdullah el-İskafî (ö.240/845) ise “cismin asıl anlamının bir araya gelme (teellûf) olduğu ve bunun gerçekleşmesi içinde en az iki parçanın (cüz) bulunması gerektiği”

¹⁵² Eş'arî, a.g.e., s.304.

¹⁵³ Eş'arî, a.g.e., s. 304.

¹⁵⁴ Hayyât, a.g.e., s. 20.

¹⁵⁵ Eş'arî, a.g.e., 301.

¹⁵⁶ Eş'arî, a.g.e., 301.

düşüncesindedir.¹⁵⁷ Bu tanıma göre parçalardan her biri, koku, tat ve benzeri arazları yüklenebilirse de, tek bir atom olarak kaldıkları sürece bunlara cisim adı verilemez.

Bazı Mu'tezilî düşünürler ise cismin tanımında, belli atomları ön plana çıkarmışlardır. Mesela Ebû'l-Huzeyl'e göre cisim, alt-üst, sağ-sol, iç-dış olmak üzere altı parçanın bir araya gelmesiyle oluşur. Bunlardan hiç birisi tat, koku gibi arazları yüklenemez. Ancak bir araya gelirlerse, cismi oluşturur ki, ancak bu şekilde söz konusu arazları yüklenebilirler.¹⁵⁸

Nihayet Abbâd b. Süleyman (ö.520/864) cismin cevher ve onun tabiatından ayrılması mümkün olmayan arazlardan meydana gelmiş olup, mekânın kendisi olduğunu söylemekte ve cevherden ayrılabilen arazların cismin tanımı içinde yer alamayacağını ifade etmektedir. Buna dayalı olarak Tanrı'nın cisim olamayacağını, zira cisim olduğu taktirde, mekânla özdeşleşeceğini belirtmektedir.¹⁵⁹

Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden İbrahim en-Nazzâm, genel atom telakkisinden ayrılarak “uzun, geniş ve derin olan şey” diye tarif ettiği cismin parçalarının sınırlı sayıda olmadığını, bunların sonsuzca bölünebileceğini söylemiştir. Diğer Mu'tezile bilginlerinin aksine Ona göre cisimler, arazlar gibi sürekli yenilenme içerisindedir.¹⁶⁰ Böyle bir iddianın neticesinde sanki Nazzâm, Aristo gibi maddenin kadîm olduğunu iddia etmiş gibi gözükmektedir. Hatta bu sebepten ötürü İbn Râvendî tarafından tenkit de edilmiştir.¹⁶¹ Fakat Hayyât, İbn Râvendî'nin bu tenkitini yersiz bularak, Nazzâm'ın maddenin kadîm olduğunu söylemediğini iddia ederek Nazzâm'ı savunmuştur. Zira Hayyât'a göre maddenin kadim olması, maddenin sonsuza bölünebilirliğinden değil, bölünen parçaların birbirine nispetle büyük ya da küçük, az ya da çok olmasından anlaşılır. Örneğin bir dağ, sonsuza bölünebildiği gibi, hardal tanesi de sonsuza bölünebilir. Ancak dağın yarısı, hardalın yarısından büyük ve daha fazladır. Fazlalık ve azlık, büyüklük ve küçüklük gibi arazlarla vasıflanan şeyler ise kadîm olamaz.¹⁶²

¹⁵⁷ Eş'arî, a.g.e., 302, 303.

¹⁵⁸ Eş'arî, a.g.e., s.302, 303; Tehânevî, a.g.e., I, 258.

¹⁵⁹ Eş'arî, a.g.e., s.304, 305.

¹⁶⁰ Eş'arî, a.g.e., s.304; Hayyât, a.g.e., s.33, 34; Tehânevî, a.g.e., I, 258.

¹⁶¹ Hayyât, a.g.e., s.33.

¹⁶² Hayyât, a.g.e., s.33, 34.

Dırâr b. Amr, Hişam b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esam ise farklı açılardan Ebû'l-Huzeyl'in atom fikrine karşı çıkmışlardır. Bunlardan Dırâr, atom ve cevher fikrini bütünüyle reddederek, cismi bir arazlar toplamı olarak kabul etmiştir. Arazların taşıyıcısı yine arazlardır. Buna karşılık Hişam b. Hakem ve çağdaşı Esam, cevher-araz dualizmini reddederek, her şeyi tek cisme indirgemişlerdir.¹⁶³

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise, cismin oluşabilmesi için, onu oluşturan cüzlerin bir araya gelmesi ve bu işlemin en az iki yerde (mekânda) gerçekleşmesi şarttır. Ona göre bir cisimde en az sekiz cüz olmalıdır.¹⁶⁴

Sonuç olarak Mu'tezile, bazı istisnalar dışında cismin atom denilen maddi unsurlarla, araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul etmiş gözükmektedir. Felsefi eserlerin tercümesi ile kelâm terminolojisine giren cisim terimi hakkında değişik açıklamalar yapılmış, ancak asıl tartışmalar araz konusunda yoğunlaşmıştır.

B) ARAZ

Sözlük anlamı olarak araz, “sonradan ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan, durum, kaza, hastalık, felaket” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, “var oluşu, ancak kendisini taşıyan, başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutamayan şey, cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamlarında kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimidir.”¹⁶⁵ Kur’ân’da dört yerde geçer.¹⁶⁶ Bu ayetlerin hepsinde onunla, geçiciliği dolayısıyla dünya malı kastedilmektedir.

Araz ve cevher kavramları İslâm düşünce tarihinde felsefe, mantık ve daha geniş bir şekilde kelâm deyimleri olarak kullanılmasına, Aristo’nun eserleri ve Porphyrius’un, onun *Kategoriler*’ine giriş olarak yazdığı *İsagoge* (İsagoji)’nin Arapça’ya tercüme edilmesi ile başlamıştır. Nitekim Aristo’ya göre araz, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu

¹⁶³ Eş’arî, a.g.e.,s.59.

¹⁶⁴ Eş’arî, a.g.e., s.303.

¹⁶⁵ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s.192; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, X, 74.

¹⁶⁶ Nisâ, 4/94; A’râf, 7/169; Enfâl, 8/67; Nûr, 24/33.

zaman karşılaşılan şeydir. Ona göre bütün nitelikler arazdır.¹⁶⁷ Bu arada cevher, sûret ve fiil, asıl varlığı temsil eden kavramlardır. Ancak araz, kısmen yokluğun temsilcisidir. Mantık düzeninde Aristo'ya göre araz, bütünden öncedir. Çünkü o, bir varlığa ait olan ve onda kabul edilendir. Fakat o, ne sabit, ne de varlığı zarurî olandır. Belirli bir sebebi yoktur. Öyleyse araz, bir şeyin cevherine bağlanmayandır.¹⁶⁸ Görülüyor ki Aristo, arazı ontolojik ve metafizik bir bağlamda ele almakta ve ona yokluk nazarıyla bakmaktadır. Aristo'nun arazı, cevhere bağlanmayan sıfat olarak algılaması,¹⁶⁹ Mu'tezile'nin de bu açıdan arazları, cevhere bağlanan ve bağlanmayan arazlar olmak üzere iki kısma ayırmasına sebep olmuştur.

Cevhere bağlanan arazlar;

1-Cevhere ait olan özelliklerdir ki bu özellikler cevherin var olduğu zamanda da, yok olduğu zamanda da mevcuttur.

2-Varlık arazı,

3- Tehayyüz yani mekan tutma arazı,

4-Varlık arazının hizalanmayı da gerektirmesidir.

Cevhere bağlı olmayan arazlar;

1-Arazları kabul edebilme özelliği,

2-Arazların zât ile bir hizada beraber bulunabilme özelliğini taşıma arazıdır.¹⁷⁰

Buna paralel olarak Kâdî Abdülcebbar, “araz, sözlükteki anlamıyla, varlığa ilişen ve asla sürekli olmayan şeydir. Bu nedenle bulut için “âriz” denmiştir”¹⁷¹

¹⁶⁷ Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.39,40; Razî, *Mebâhis*, I, 237.

¹⁶⁸ Bolay, a. g. e., s.39,40.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Organon V Topikler*, Kitap IV, s.90.

¹⁷⁰ Nader, a.g.e., II, 134.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.230, 231.

şeklinde arazi tanımlar. Terim olarak araz, ‘varlığı gelip geçici olan şey’ dir. Ona göre arazın cevher ve cisimler gibi sürekli olması gerekmez. Bekâ arazları ise bunun aksinedir. Zira bu çeşit arazlar sürekli dir. Şu var ki, bekâ arazlarının sürekliliği, kendi zıtları ile ortadan kalktığı için, cevher ve cisimlerin sâbit olan sürekliliği gibi değildir”¹⁷² şeklinde arazi tanımlamaya çalışır. Bu ifadeden, Abdülcebbar’ın, arazın sözlük anlamına sadık kalarak, terim anlamına da yön verdiği görülmektedir.

Araz, dış dünyada varlık kisvesine bürünürse, Aristo’nun da demiş olduğu “bir şeye ait olan şey” haline gelir.¹⁷³ Bu görüşe bağlı olarak, kelâmcılar, cevherlerin arazlardan ayrılmayacağını savunmuşlardır. Bu ifade, araz, ya da arazları olmayan hiçbir cevherin bilinemeyeceği anlamına gelir. Bir cevher belirli bir arazi taşımıyorsa, bu durumda onun zıddını taşıması zorunludur. Örneğin cevher, hareket arazından çıkınca, sükûn, uzunluk arazından çıkınca, kısalık, hayat arazından çıkınca, ölüm arazını taşır. Bunun temelinde ise “arazları taşıyanın, iki zıttan birini taşıması zorunludur” yargısı yatmaktadır.¹⁷⁴ Aynı yargının bir benzerine de Eflâtun’un sahip olduğunu görüyoruz. Eflâtun’a göre de arazları taşıyan cevher, ancak, iki zıt arazdan birini taşır. Çünkü her bir araz, zıttının doğmasına neden teşkil eder.¹⁷⁵ Nitekim canlı olanın, cansız olandan farklılaşması da ancak bu arazlar ile gerçekleşir. Zira cansız varlıklar için bu yargı geçerli değildir. Mesela cansız olan, siyahlık ve beyazlık gibi iki zıt arazdan hiç birini taşımayarak kırmızı olabilir. Buna karşı, canlı varlığın bilgi, kudret, irâde gibi arazları ya da bunların zıtlarını taşıması zorunludur.¹⁷⁶

Mu’tezile’den Esam ise, arazların varlığını kesinlikle reddeder. Ona göre, cismin niteliği, mesela rengi ve şekli, cismin bütünlüğünde mevcuttur. Bu sebeple arazların bağımsız bir varlığından söz edilemez. Fakat Dırâr b. Amr, Nazzâm, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, âlemin aslının araz olduğunu ve cisimlerin arazların birleşmesinden meydana geldiğini savunmuşlardır. Öte yandan Nazzâm, cevherin varlığını inkar ederken, bütün arazları tek hareket arazına bağlamıştır.¹⁷⁷

¹⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.230, 231.

¹⁷³ Râzî, *Mebâhis*, I, 237.

¹⁷⁴ Câbirî, a.g.e., s.245.

¹⁷⁵ Eflâtun, *Phaidon* (çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir), M.E.B.Yayınları, İstanbul 1989, s.28, 29.

¹⁷⁶ Câbirî, a.g.e., s.245.

¹⁷⁷ Bağdâdî, a.g.e., 316.

Mu'tezile'den özellikle tevellüd görüşüne inananlar, bu öğretiyi hürriyet doktrinlerine uygun bulmamışlardır. Neticede bazı Mu'tezilî düşünürler, bu görüşü reddederek bir kısım arazlara kesin bir devamlılık isnat ettiler. Örnek olarak Ebû'l-Huzeyl, irâde ve hareketi devamlı olmayan arazlar sınıfına ve renk, hayat, bilgi gibi diğer bazı arazları da, devamlı (bâkî) olan arazlar kategorisine soktu.¹⁷⁸ Bişr b. el-Mu'temir (ö.210/825), el-Cubbaî, oğlu Ebû Hâşim, Neccâr(ö.220/835), Dırâr ve daha başkalarının da bu görüşü benimsedikleri söylenmektedir.¹⁷⁹ Nitekim Bişr, renk, tat, yaş, kuru, soğuk, sıcak, acizlik, güç yetirme, hastalık, sağlık, görme, körlük, işitme, sağırılık gibi arazları Tanrı'nın yaratmadığı, sadece insanın tabiatı ile oluşan arazlar olduğunu savunduğu nakledilir.¹⁸⁰ Ancak Hayyât, Bişr'in, bu sözleriyle, insanın müdahalesi neticesinde oluşan arazları kastettiğini, insan müdahalesi olmayan renk, koku vs.nin Tanrı'nın fiili olan arazlar olduğunu söyler.¹⁸¹

İnsanın özgürlüğünü ortaya koyabilme adına varılan bu netice sonunda, Mu'tezile'den bir kısmı, Bişr önderliğinde, Tanrı'nın cevherlerin arazlarını dolaysız (tevellüd olmadan) olarak yaratamayacağını savunmak zorunda kalmışlardır. Diğer bir kısmı ise arazlar hakkında bir takım zorlama ve yorumlarda bulunmuşlardır. Örneğin araz olarak sadece hareketi kabul eden Nazzâm, hareketin sürekli olmasını mümkün görmemiştir.¹⁸² Muhtemelen onun diğer arazları kabul etmeme sebebi, yukarıda beyan ettiğimiz Bişr'in düşmüş olduğu zorluktan kurtulmak istemiş olmasıdır. Hareketin bir araz olarak kabulü ise diğer arazlarda olduğu gibi bir zorlamaya ihtiyaç bırakmamaktadır. Çünkü hareketin, hareket olabilmesi için mutlaka bir başlangıç noktası olmalıdır. Bu ise hareketin sürekli yani kadîm olamayacağı anlamına gelir ki, diğer hâdis varlıklar gibi o da yaratılmış olur.

Ebû'l-Huzeyl, oluşun (kevn), hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ayrı bir araz olduğunu kabul eder. Nazzâm ise âlemdeki bütün oluşumları hareketle izah ederek asıl araz olarak sadece hareketi kabul eder. Nazzâm'a göre sükûn'da bir dayanma (itimâd) hareketidir. Geri kalan bütün araz ve cisimler, hareket arazının değişik görünümleridir. Renk, koku, tat, ses gibi arazlar ise latif cisimlerin

¹⁷⁸ Nitekim Kâdî Abdülcebbar'da buna yakın bir sınıflama yaparak, idrak edilebilen ve edilemeyen arazlar bulunduğunu söylemektedir (bkz. Kâdî, *Şerh*, s.92, 93).

¹⁷⁹ Hayyât, a.g.e., s. 62, 63.

¹⁸⁰ Hayyât, a.g.e., s.63.

¹⁸¹ Hayyât, a.g.e., s.63.

¹⁸² Eş'arî, a.g.e., 358.

hareketlerinden ibarettir. Bu görüş, Aristo'nun araz hakkındaki görüşü ile büyük ölçüde benzeşmektedir. Zira Aristo'ya göre hareket salt bir arazdır.¹⁸³ Hareket eden ve ettiren bir anda olmalıdır. Öyleyse hareket, hareket edendedir. Çünkü hareket, hareket ettiricinin fiili sonucunda hareket edenin fiil haline gelmesidir. Bu taktirde hareket ettirici bil-fiil göz önüne alındığında hareket edenin kendisidir. Böylece cismi meydana getiren de arazlardır.¹⁸⁴ Muammer'e göre ise, âlemde sadece sükûn arazı vardır. Zira âlemdeki her şey nihayetsizdir. Gerçek anlamda adet ve miktar söz konusu değildir. Hareket gibi görünen şey, aslında bir cevherin birinci mekândan sonra ikinci mekânda sükûnudur. Tanrı arazları yaratmamıştır. Bilakis arazlar, cisimlerin kendi tabiatlarının ürünüdür.¹⁸⁵ Nefs ve ruha gelince, ona göre bunlar araz değildir. Cisim de değildir. En, boy ve derinliği yoktur. Bilakis bunlar cevherdir.¹⁸⁶

Yine Esam, âlemde sadece cevherlerle cisimlerin bulunduğunu, bunların dışında araz diye bir şey bulunmadığını savunmuştur. Buna göre üç boyutu bulunan, hareket eden veya duran, birleşik veya ayrı olan, canlı ve cansız, kokulu ve renkli cisim vardır; cisimden ayrı olarak genişlik, uzunluk, derinlik, sükûn, birleşme, ayrılma, hayat, ölüm, koku ve renk gibi arazlar mevcut olmadığı gibi bunların cisimde kümûn (gizli, tabiatında mevcut) halinde bulunması da söz konusu değildir. Esam, bu görüşe bağlı olarak ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyetinin bulunmasını, insanın hayat, ölüm, kudret gibi cisiminden ayrı niteliklere sahip olmasını imkansız kabul etmiş, insanı sadece his ve idrak etme özellikleri bulunan bir varlık olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁷

Sonuç olarak, Mu'tezile'nin cevher ve araz metafiziğine ilgilerinin sebebi, tamamen Tanrı'nın mutlak kudretini korumak ve yalnız eşyanın varlığa gelmesini değil, aynı zamanda eşyanın her an varlıkta durmasını da doğrudan O'nun müdahalesine yüklemek arzusudur. Zira Mu'tezile, Tanrı'nın eşyadaki arazları yaratmaktan vazgeçtiği anda, onların varlığının sona ereceğini ileri sürmüştür. Bu nedenle tercüme faaliyetleri neticesinde kelâm terminolojisine katılan yeni bir kavram da "araz" olmuştur.

¹⁸³ Aristoteles., *Metafizik*, K= XI. Kitap, II, 122.

¹⁸⁴ Aristoteles, a.g.e., K= XI. Kitap, II, 123.

¹⁸⁵ İbn Hazm, a.g.e., V, 35; Zehebî, a.g.e., X, 546.

¹⁸⁶ el-Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, VI, 96.

¹⁸⁷ Eş'arî, a.g.e., s.331.

1) Arazların Sınıflandırılması

Mu'tezile'ye göre doksan çeşit araz varsa da, bunların esasî oluş (kevn) ve renklerle ilgili olan arazlardır. Oluş, cevherin hareket, sükûn, oluşum, uzaklık, yakınlık gibi çeşitli durumlarını ifade eder. Oluş arazlarının bir kısmı ve renk arazlarının tamamı hakkındaki bilgilerimiz, zorunlu bilgilerdendir.¹⁸⁸

Mu'tezile arazları çeşitli kısımlara ayırır. Mesela Nazzâm, arazları, insanın meydana getirmeye güç yetirdiği ve yetiremediği olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Güç yetirdiği araza örnek "hareket", yetiremediği "idrak" gibi. Ebû'l-Huzeyl ise hareket, sükûn, hayat, ölüm gibi mahiyeti bilinebilen, renk, koku, tat gibi mahiyeti bilinemeyen arazlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹⁸⁹

Mu'tezile'ye göre ilim de, irâde gibi kalbe ait olan fiillerdendir. Ebû Hâşim, bunu insanın irâde ve düşünmesi esnasında, kalbinin yardımına baş vurması ile delil getirmiştir. Zira bu, ilim ve irâdenin yerinin kalp olduğunu gösterir. Ona göre irâde, elde veya beyinde olamaz. Zira irâde eden, irâdesi esnasında onlara yönelmez. Aynı durum, ilim için de geçerlidir. Onun yeri de, filozofların belirtmiş olduğu beyin değildir.¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim'in bu görüşüne katılmayarak şöyle der; "bu görüş, tıpkı eski filozofların 'ilmin yeri beyindir. Çünkü düşünen kişi, elini başına koyarak düşünür. Konuşurken dilini kullandığı gibi, düşünürken de beynini kullanır.' demesi gibidir. Bunun gibi insanın nasıl ki düşünürken başını öne alması, düşünce yerinin beyin olmasını gerektirmezse, ilim ve irâde esnasında da kişinin kalbine yönelmesi, bunların yerinin kalp olduğunu göstermez. Dolayısıyla ilmin ve irâdenin yerinin kalp olduğuna dair aklî bir delil olamaz. Bu yerin kalp olduğuna dair yegane delil, vahiydir."¹⁹¹

Kâdî'nin sözlerinden anlaşıldığı üzere, Mu'tezile bilginleri arazların mutlaka bir yere bağımlı olması gerektiği konusunda ittifak halindedirler. Ancak, insana ait olan arazların yeri konusunda, onlar da filozoflar gibi, değişik görüşlere sahiptirler.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Tekîf*, s.41, 42, 54, 55.

¹⁸⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, s.266.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, II, 28, 30.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., II, 28, 30.

Her halükarda arazların müstakil varlığından bahsedilemeyeceği için, cevherle bağlantıları olmaları zorunludur.

2) Arazların Cevherlerle Olan Bağlantıları

Mu'tezile kelâmcılarının çoğuna göre araz, cevher olmadan var olamaz. Zira arazlar, cevherle birlikte var olabilir. Ancak Ebû'l-Huzeyl, arazın, cevhersiz de olabileceğini öne sürmüştür. İbn Râvendî ve Ebû Hüseyin es-Sâlihî de bu görüşü benimsemişlerdir. Basra Mu'tezile'sine göre ise cevher, kevn (oluş) arazından ayrı olamaz. Ka'bî ve Bağdat Mu'tezile'sine göre, cevher, renk arazından ayrı değildir. Bişr b. Mu'temir, cevher-i ferdin hiçbir araz taşımadığını söyler. Mu'tezile kelâmcıların çoğunluğuna göre, bir araz aynı anda iki yerde bulunamaz. Ebû Ali Cubbâî ve oğlu Ebû Hâşim ise bunu mümkün görürler. Nazzâm'a gelince o, arazın cisme, cismin araza dönüşebileceğini, arazların cevherlerde kûmun (gizli) halde olduğunu iddiâ etmiştir.¹⁹²

Sonuç olarak Mu'tezile'nin cisim, cevher ve araz hakkında ki görüşleri beş noktada toplanabilir.

1-Nazzâm'a göre, hareket dışında tüm arazlar, latif cisimlerdir. Bu iddia Demokritos ve Epiküros temellidir.¹⁹³

2-Arazların cisim olmadığı görüşü ki, bu görüş de Aristo temellidir. Aynı teorinin Augustinus (ö.430)¹⁹⁴ tarafından da savunulması, yaklaşımlarıyla benzerlikler taşıması da ayrı bir değerlendirme konusudur.¹⁹⁵

3-“Arazlar cevherlerden ayrılmaz” önermesidir. Bu yargıyı savunan Mu'tezilî düşünürler, Ebû'l-Huzeyl, Hişam el-Fuvâtî (ö.228/815), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.220/835), Muhammed b. Abdullah el-İskafî (ö.240/855) ve Ebû Ali el-

¹⁹² Eş'arî, a.g.e., s. 309, 313, 327, 370.

¹⁹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.318; Nader, a.g.e., II, 26.

¹⁹⁴ Kuzeybatı Afrika'da Thagaste'de doğdu. Onun felsefesi, Ortaçağ Hristiyan Felsefesinin çıkış noktası ve bundan sonra gelişmeyi belirleyen temel olmuştur. Aynı zamanda onun felsefesi, Hristiyan kilisesinin öğretisidir (bkz. Gökberk, Macit, a.g.e., s.135).

¹⁹⁵ Nader, a.g.e., II, 24, 26.

Cubbâî'dir. Onlardan önce aynı yargının Demokritos ve Epiküros tarafından savunulduğu nakledilmektedir.¹⁹⁶

4-“Arazlar, cevherleriyle beraberdir, varlığında cevhere muhtaçtır” önermesidir. Bîşr b. el-Mu'temir tarafından savunulan bu önermeyi, daha önce Aristo'nun da iddia ettiği zikredilir.¹⁹⁷

5-“Hareketten başka araz yoktur” önermesidir. Nazzâm tarafından savunulan bu yargıda Hind felsefesi ve Stoa felsefesinin (Revâkiyyûn, Stoic, Stoical) etkisi olduğu iddia edilmiştir.¹⁹⁸

Araz kabul edilen “hareket” ve “sükûn” problemlerine filozof ve kelâmcılar ayrı bir yer vermişlerdir.

3) Hareket ve Sükûn Arazları

Aristo'nun *De Coelo et mundo* (gök hakkında)¹⁹⁹ adlı eseriyle kendisine isnat edilen *De Mundo* (âlem hakkında) adlı kitap, İslâm dünyasına *es-Semâ ve'l-Âlem* şeklinde birleştirilerek aktarılmış ve bu eser felsefi İslâm kozmolojilerinin Helenistik kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Bu esere göre ilk hareket, içe doğru çevrilerek dönüşler gerçekleştirir. Bu şekilde işleyen âlemin Aristo'ya göre ezelî oluşu, daha sonra bu fikri yoktan yaratma inancıyla telif ederek yorumlamaya çalışan Müslüman düşünürler için problem teşkil etmiştir. Aristo'nun İslâm dünyasında yaygın olarak *Mâ Ba'det-Tabia* adıyla bilinen *Metaphysica*'sına ait çeşitli bölümler özellikle “Lamda” bölümü yani XII. bölüm, âlem tasavvurunu metafizik kavramlarla temellendirme hususunda Müslüman düşünürleri oldukça etkilemiştir. Nitekim onun bu eserinde geliştirdiği ve başlıcalarını cevher, araz, madde, sûret ve dört sebep fikrinin teşkil ettiği teoriler ile Tanrı ve sıfatları gibi konular, İslâm düşüncesinin de başlıca temaları haline gelmiş, fakat bunlar Müslüman düşünürler tarafından

¹⁹⁶ Nader, a.g.e., I, 173, 174.

¹⁹⁷ Nader, a.g.e., I, 173, 174.

¹⁹⁸ Nader, a.g.e., I, 173, 174.

¹⁹⁹ Bu kitap ilk olarak İbn el-Batrîk tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (bkz., Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s.136).

yorumlanarak ele alınmıştır.²⁰⁰ Bu değişmenin en çok Tanrı-âlem münasebeti daha doğrusu âlemin yaratılışı konusunda olduğu söylenebilir.²⁰¹

Kelâm ilminin hicrî II. yüzyılda şekillenmeye başlaması esnasında, bu ilmin kurucuları, fiziği, metafizik gayelerine ulaşma vasıtası olarak görmüşlerdir. Bu sebeple hareket ve sükûn gibi kavramlar da, kelâm terminolojisine katılmıştır. Kelâm bilginleri daha çok, mekân konusu üzerinde durduklarından, hareketi buna uygun olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Buna göre hareket, bir cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikâl etmesidir. Hareketin oluşması için iki mekâna ihtiyaç vardır. Cevherin, birinden diğerine geçmesi yoluyla, iki ayrı mekânda, iki ayrı zaman içinde bulunuşu, hareketi oluştur. Ancak ilk mekân, hareketin esas kaynağıdır.²⁰²

Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd, hareketi tamamen inkâr etmiştir. Ona göre cisimler, sükûn halindedir. Zira birinci mekânda sakin olan cisim, ikinci mekânda da sükûn halinde görülür.²⁰³

Nazzâm ise sükûnu da bir hareket olarak kabul eder. Ona göre hareket ile oluş (kevn) aynı anlamı ifade eder.²⁰⁴ Aristo'ya göre de hareket, oluş anlamındadır. Zira asıl hareket, töz yani cevher bakımından oluştur (kata ousian). Bunun dışındaki hareketler ise, yer değiştirme hareketi (phora), niteliksel değişme (alloiosis), niceliksel büyüme (auksesis)dir. Bunlar mutlak hareketler olmayıp, asıl hareket, tözsel oluşa bağlıdır.²⁰⁵ Yine Nazzâm'a göre bütün hareketler, cismin bir mekâna nispetinden ibarettir. İnsan bilgisi ve irâdesi, ruhun hareketleridir.²⁰⁶ Benzer bir görüşün Eflâtun tarafından da savunulduğunu görüyoruz. Zira Eflâtun'a göre de, hareket eden yegane şey, ruhtur. İnsana ait hareket eder gibi gözüken her şey, ruhun hareketiyle hareket eder.²⁰⁷

²⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, Λ= XII. Kitap, II, 141; Kaya, Mahmut, "Aristo" *DİA*, III, 377.

²⁰¹ Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, II, 357.

²⁰² Yavuz, Yusuf Şevki, "Hareket", *DİA*, XVI, 120.

²⁰³ Eş'arî, a.g.e., s.343, 345; Ebû Ride, min Şüyuhî'l-Mu'tezile, s. 131, 132.

²⁰⁴ Eş'arî, a.g.e., s.325, 355; Şehristânî, I, 55; Ebû Ride, a.g.e., s.132

²⁰⁵ Aristotle, *The Complete Works Of Aristotle*, (*Physics*, V, 1, 225 a 12-20), (İng. çev. Barnes, Jonathan), The Revised Oxford Translation, United States of America 1995, I, 380; Aristoteles, *Metafizik*, VIII. Kitap, II, 4.

²⁰⁶ Eş'arî, a.g.e., s.325, 355; Şehristânî, I, 55; Ebû Ride, a.g.e., s.132

²⁰⁷ Aristoteles, *Organon V Topikler*, Kitap VI, s.173.

İslâm düşüncesinde, cevher-i ferd (parçalara ayrılamayan en nihâî parçacık) düşüncesini ortaya atan ilk kişi, Mu'tezile ekolünün önde gelen bilginlerinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Elimizdeki mevcut olan kaynaklardan anlaşıldığı üzere, bu teori, ilk olarak Tanrı'nın ilim ve kudreti hakkındaki kelâmî tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Kur'ân'ın belirttiği üzere, Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşattığına göre "her şeyin" yani bütün bu evrenin sonlu olması gerekmektedir.²⁰⁸ Fizik alanında Yunan Filozofu Demokritos'un öğretilerinden olan atom düşüncesini alan Ebû'l-Huzeyl, "hareketin başı ve sonu yoktur demek istemiyorum ancak sükûnun devamlılığını iddia ediyorum" demiştir.²⁰⁹ Buna göre hareketin unsurları sonludur. Hareketin bütünü de bu unsurların toplamından ibarettir. Bu sebeple Ebû'l-Huzeyl, "hareketin bütünü sonludur." çıkarımına varmıştır. Bu konuyu detaylı bir şekilde inceleyen Ebû'l-Huzeyl, "şayet sonlu olmasalardı, ezeli olurlardı."²¹⁰ diyerek hem hâdis nesnelerin, hem de bunların hareketlerinin sonlu olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Ebû'l-Huzeyl, bu noktada "başlangıcı olanın sonu da olmalıdır" diye formüle edebileceğimiz Aristocu düşünceyi ve "başlangıcı olan bir şeyin sonunun olmaması düşünülemez" şeklinde Eflâtun'a atfedilen düşünceyi takip ediyor gözükmektedir. Fakat Kur'ân'da ki cennet ve cehennem ebedî olarak var olacağını söyleyen ayetler,²¹¹ onu, bu çıkarımları İslâm'la uzlaştırma çabası içerisine sokmuştur. Bunun sonucu olarak, hâdis şeyler ve hareketlerinin bir başlangıca sahip olduğunu söylemesi, onu, bunların bir sona da sahip olduklarını söylemeye sevk etmiştir. Hareketin sona ereceği ve cennet ile cehennemdekilerin hareketlerinin de son bulup sükûna ereceği şeklinde olan görüşü,²¹² tamamen ilgili Kur'ân ayetleriyle Aristo'nun yukarıda söylediğimiz görüşüyle uzlaştırma arayışının neticesidir. Ebû'l-Huzeyl geliştirdiği sükûn teorisinin, onu hem yukarıdaki prensibin ihlalinden, hem de Kur'ân ayetlerini göz ardı etmesinden kurtaracağına inanmıştır. Fakat bu uzlaştırma çabasının onu Aristocu prensipten alıkoymadığı bir gerçektir. Zira Aristo, Ebû'l-Huzeyl'in tam zıddına, hareketin ezeli ve ebedî olduğunu savunmuştur. Hatta buna bağlı olarak,

²⁰⁸ Hâyyât, a.g.e., s.16, 17.

²⁰⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 52; Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, III, 660; İbn Teymiye, *Minhâc*, I, 147.

²¹⁰ Hayyât, a.g.e., s.18.

²¹¹ Örneğin bkz, Hicr, 15/48, Duhân, 44/56, Ra'd, 13/35, Sâd, 38/54.

²¹² Eş'arî, a.g.e., 475; Şek'a, Mustafa, *İslâm bi Lâ Mezâhib*, Dâru'l-Mısriyye, Lübnan 1989, s.381; Çağatay, Neş'et – Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965, s.99.

zamanı, öncelik ve sonralık bakımından hareketin sayısı olarak tanımlamıştır. Ona göre hareket ve zaman, ezeli ve ebedi olduklarına ve temellerini ancak tözde yani cevherde bulduklarına göre (çünkü hareket, hareket edendedir) bundan çıkacak sonuç ezeli ve ebedi olan bir tözün (veya tözlerin) var olduğudur.²¹³ Ebû'l-Huzeyl'de bu teoriden kısmen etkilenmiş olsa gerek, hareketin devamlılığının mümkün olduğunu söylemiştir. Ancak yukarıda bu görüşünün Aristo ile zıt olduğunu söyledik. Çünkü Ebû'l-Huzeyl, asla hareketin ezeliğini kabul etmez. Onun iddia ettiği, hâdis olan bir cismin, devamlı harekette bulunmasının mümkün olmasıdır.²¹⁴ Ancak bu devamlılık, hareketin ezeli olduğu anlamına gelmez. Nitekim cisimler hâdis olduğuna göre, onun hareketi de hâdis olmaktan öteye geçemeyecektir.

Aristo'nun hareketin ezeli olduğuna dair fikirleri, Abd el-Mesîh b. Abdullah el-Hımsî en-Naimâ (ö.220/835) tarafından “*es-Semâü't-Tabîr*” adıyla tercüme edilen eseri²¹⁵ vasıtasıyla İslâm dünyasına girmiştir. Aristo bu kitabında hareketi; hareketlilik bakımından, hareket ettirici yönünden, hareket itibarıyla, zaman açısından ve madde yönünden inceleyerek, hareketin ezeli oluşunu ispat etmeye çalışmıştır.²¹⁶ Aristo'ya göre formun madde ile ilişkisi, harekete, ya da maddeyi kuşatan dünyadaki her şeyin tâbî olduğu değişime neden olur. Yani hareket, kuvve halinde olanın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.²¹⁷ Bu çıkarımın sonucu olarak evren hareketten diğer harekete gitmekte, hareket ise öncesiz olmaktadır.

Ebû'l-Huzeyl'in çağdaşı olan Nazzâm ise atom teorisini reddetmiş ve Yunan filozoflarının büyüklerinden olan Anagsagoros'un (M.Ö.429) kuramını²¹⁸ benimsemiştir. “varlıkların tümü aynı zamanda yaratılmıştır. Öncelik ve sonralık ortaya çıkıştadır, yaratılıştaki değildir”²¹⁹ diyerek kûmûn ve zuhûr (gizlilik ve açığa çıkış) kuramını geliştirmiştir. Bu teorinin sonucu olarak Nazzâm, fiziksel zorunluluğu ön görmektedir.

²¹³ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap, II, 158.

²¹⁴ Hayyât, a.g.e., s. 21.

²¹⁵ İbn Nedîm, a.g.e., s.340.

²¹⁶ Olguner, Y. *Kumeyr'den*, s.128; Bolay, *Aristo Metafizigi*, s.72.

²¹⁷ Zeller, a.g.e., s.217.

²¹⁸ Onun fizik anlayışına göre, tıpkı Empedokles gibi, önce Elea okulunun fiziginden hareket eder. Buna göre, hiçbir şey doğmaz, hiçbir şey yok olmaz. Doğum ve ölüm, çoğalma ve azalma gibi gördüğümüz olayların hepsi eşyanın içinde bulunan ilkel öğelerin yer değiştirmesinden, birbirleriyle karışma veya ayrışmasından kaynaklanan bir görünüşdür (bkz. Capelle, a.g.e., s.21).

²¹⁹ Capelle, a.g.e., s.21.

Ebû'l-Huzeyl'in, âlemdaki her şeyin atomlardan meydana geldiği şeklindeki genellemelerine, mesafe, zaman ve hareket de girmektedir. Bunların atomlardan meydana gelmeleri, yine sınırlı ve sonlu oluşlarıyla ilgilidir. Bu noktalardan meydana gelen mesafe çizgisinde, anlardan oluşan bir zaman boyunca sürekli yaratılıp yok edilen hareket atomlarının oluşturduğu “yer değiştirme” fikrini kabul etmeyen Nazzâm, ünlü tafra (sıçrama)²²⁰ kuramını geliştirmiştir.²²¹ Çünkü Nazzâm'a göre atom olmayınca, cismin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Ona göre her bütün, sonsuza kadar bölünebilen parçalardan oluşmaktadır. Yani parçanın her yarısının bir yarısı vardır. Bölme işleminde, ikiye bölünemeyen parçalar için bir sınır yoktur. Böylece sonsuz noktaların yan yana gelmeleriyle oluşan bir uzaklığı kat etmeleri için, sonsuz anlardan oluşan bir zaman gerekir.²²² Bağdâdî, Nazzâm'ın bu teoriyi Hişâm b. Hakem er-Râfîzî (ö.190/805) ile Yunan filozoflarının bölünemeyen bir parçanın olamayacağı hakkındaki görüşünü aldığını, sonra kendisinden önce kimsenin düşünmediği “tafra” teorisini geliştirdiğini söylemektedir.²²³

Nitekim Yunan filozofları arasında da, Parmenides (M.Ö.IV.yüzyıl) ve Elea'lı Zenon (M.Ö.430), hareketi inkar etmişlerdi. Gözlenen ve gerçek olan hareketi inkar etmek için de, algının gerçeği yansıtmadığını söylediler. Onlara göre algılarımız aldatıcı olup, gerçek bilgiye erişmez. Fenomenler dünyası bir hayaldir. Gerçek dünya, aklın dünyasıdır. Bunun bilgisi de mantık ilkeleri ile kazanılır. Bu sebeple dünyada çokluk, hareket ve değişme yoktur. Bu dünya, sabit ve hareketsiz bir gerçektir.²²⁴ Ancak Parmenides ve Zenon, bu hareketli hayal dünyasının, o gerçek dünyadan nasıl doğduğunu açıklayamadılar. Dolayısıyla tekliğe dayanan felsefî sistemleri, ikili hale (dualism) dönüşmüş oldu.

²²⁰ Tafra, Buud, Fark, sıçrama, kelime anlamı olarak iki nokta arasındaki uzay ölçümüdür. Ruh biliminde kullanılan matematik ve fizik terimidir (bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 349; İbn Hazm, a.g.e., V, 41).

²²¹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.54.

²²² Şerif, a.g.e., I, 244.

²²³ Şehristânî, *Milel*, I, 55; Fığlalı, a.g.e., s.116-124.

²²⁴ Şerif, a.g.e., I, 245.

Nazzâm, buradaki teorik zorluğu aşmak²²⁵ ve hareketi açıklayabilmek için, yukarıda da belirttiğimiz ünlü “tafra (sıçrama)” teorisini geliştirmek zorunda kaldı. Bu teoriye göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi kat etmek, ancak A noktasından C noktasına B yi atlayarak sıçramakla mümkün olur ve bu sırada iki nokta arasında yer alan diğer noktaları aşar.²²⁶

Sıçrama, kat etmenin yani bir doğru üzerinde arasında mesafe bulunan kesitler oluşturmanın bir şartıdır. Eski Yunan felsefesindeki Elea’lı Zenon’un ve Parmenides’in, sonsuz küçüğe doğru bölünebilirlik fikrine dayalı olarak geliştirdiği hareketin imkansızlığı fikri, böylece aşılmış olmaktadır.²²⁷

Nazzâm’ın geliştirmiş olduğu bu teori, Mir Veliyyüdin’de dediği gibi, günümüz teorilerinden “Qantum sıçraması” için bir kaynak teşkil etmiş olabilir.²²⁸ Qantum, sözlükte “meblağ, miktar, kemiyet, tutar, pay, hisse, nicem, en ufak enerji birimi” anlamlarında kullanılmaktadır. Quantum mekânîği ise, “ögecik içindeki çekirdeğin ve eksiciklerin davranışlarını inceleme, çok küçük ölçekteki olayları yorumlama yöntemi olarak çağımızda geliştirilen ve Newton işlev bilimi yerine geçen bir işlevbilim dalıdır. Quantum teorisi M. Planck tarafından ortaya atılan ve N. Bohr tarafından genişletilen ışın-enerji ile ilgili bir teoridir. Bu teoriye göre ışın, enerjiye “quanta” denen belirli küçük birimler verir ve emer. Böylece bir cisim, enerjiyi verirken de alırken de, içindeki atomların durumu bozulur, titreşmeye, hareket etmeye

²²⁵ Bu zorluk, Elealı Zenon’a göre hareketin olmamasıdır. Çünkü hareket noktası ile varış noktasını birbirinden ayıran çizgi, noktalardan oluşur. Noktalar yer kaplamazlar. Bu sebeple sonsuz sayıdadırlar. Şu halde her mesafe, sonsuzdur ve gidilecek noktaya asla varılamaz. Hızlı Akhyllus’u ağır giden kaplumbağanın istediğiniz kadar yakınında kabul edin. Hiçbir zaman ona yetişemeyecektir. Zira bunun için, ne kadar küçük olursa olsun, önce kendisini kaplumbağadan ayıran mesafenin yarısını aşması gerekir. Ayrıca bu yarı mesafenin aşılması için de, onun yarısı aşılmalıdır. Böylece bu, sonsuza doğru gider. Çizginin sonsuz bölünebilir olması, Zenon için aşılmaz bir engeldir. Biz, okun uçtuğunu sanırız. Oysa onun hedefe varması için, mekânda birtakım noktalar dizisini aşması gerekir. Şu halde birbiri ardınca bu farklı noktalarda bulunmak zorundadır; şimdi herhangi bir anda, mekânın bir noktasında bulunmak, hareketsiz olmaktır. Şu halde ok, hareket etmemektedir (bkz. Weber, a.g.e., s.19, 20).

²²⁶ İbn Hazm, a.g.e., V, 41; Ebû Ride, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile*, s.129, 131; Düzgün, a.g.e., s.103; Şerif, a.g.e., I, 245; Pines, a.g.e., 9, 10.

²²⁷ İbn Hazm, a.g.e., V, 41; Düzgün, a.g.e., s.103; Ebû Ride, a.g.e., s.119, 131; Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 453.

²²⁸ Şerif, a.g.e., I, 245.

ve sıçramaya (qantum sıçraması) başlar. Atomların bu sıçrayışları, ışık şeklinde ortaya çıkar. Bu ışık ise, bize renk şeklinde gözükür.²²⁹

Sonuç olarak, VIII-XI yüzyılları arasında İslâm dünyasında meydana gelen tercüme faaliyetleri neticesinde, Eflâtun, Aristo gibi Yunan filozoflarının kozmolojiye dair fikirlerine Müslüman mütefekkirlerin vakıf olmaları, daha çok metafizik, psikoloji ve ahlak sahasında İslâm kozmolojisinin teşekkülüne katkıda bulunan etkenlerden olmuş, bu etkenlere paralel olarak Mu'tezile'nin âlem anlayışı, zamanla tekâmül etmiştir.

Kimi konularda aralarında anlaşmazlık olmasıyla beraber Ebû'l-Huzeyl ile birlikte Nazzâm, İslâm'da kelâmı ilk defa bir felsefe ekolü haline getirmişlerdir. Kelâm, Nazzâm sayesinde en parlak dönemini yaşamıştır. Kelâmın felsefeden etkilenmesi problemine gelince, İzmirli İsmail Hakkı'nın da belirttiği gibi,²³⁰ Muammer, arazların cisimler tarafından meydana getirilmesi konusunda filozofların öğretilerine ve Hind düşüncesine meyletmiştir. Bîşr ise doğacılığa (Naturizm – Tabiiyyûn) meyletmesi sebebiyle felsefedeki ünlü tevellüd kuramını şekillendirmiştir. Basralı Ömer b. Bahr el-Câhız (ö.257/869) ise Senevîlerden (iki Tanrılı inanç) etkilenerek doğacılığa daha çok yaklaşmış bu sebeple nesnenin yok olamayacağını söylemiştir.²³¹ Yine bu dönemde Bağdatlı Hayyât ise filozofların evrenin kadîm olduğu düşüncesinden etkilenerek “yokluk vardır” ilkesini ortaya koymuştur. Onlardan sonra yaşayan Kâdî Abdülcebbar el-Hemedanî (ö.415/1025) ile Ebû'l-Huseyn el-Basrî kendilerinden önce gelen Mu'tezile kelâmcılarının öğretileri ile yeni oluşan felsefî düşünceleri inceleyerek muntazam bir sistem durumuna getirmiş ve Mu'tezile okulunu en parlak dönemine taşımışlardır. Bu dönemde Mu'tezile'nin en önemli düşünürü ise Ebû Huseyn el-Basrî idi. Bu dönemde yaşayan Dırâr, Hafs el-Ferd (ö.204/820), Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.220/835) gibi bilginler ise, o döneme kadar oluşmuş görüş ve düşüncelerin zayıf noktalarını eleştirerek orta bir yol bulmaya çalışmışlardır. Bu bilginlerin yaşamış olduğu yıllarda, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi olmak üzere ikiye ayrılan Mu'tezilî görüşler, İslâm devletleri arasında hızla yayılmıştır.

²²⁹ J. Coulson, C. T. Carr, Lucy Hutchonson, Doroty Eagle, Helen Marry Petter, Joyce Hawkins, *Oxford*, Universty Press 1990, III, 1388, 1389.

²³⁰ İbn Teymiye, *Mihâcû's-Sünne*, I, 393, 396; İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.39,41.

²³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 11; Hayyât, a.g.e., s. 70.

Şunu da belirtmeliyiz ki, Mu'tezile'nin, filozofların âlem görüşünden etkilenmelerine, salt nakilcilik gözü ile bakmamız hata olur. Çünkü, onlar, filozofların eserlerinden istifade etmeleri ile birlikte, bunları kendi yorum ve anlayışları ile mezc etmişler, sonra da ortaya çıkan mevcut bilgiler ve hükümlerle İslâmî nassları yorumlamaya çalışmışlardır. Bunun bir neticesi olarak, İslâm düşüncesi değişik kavramlarla karşılaşmış, bunları konu eden kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Şüphesiz Tanrı'yı her türlü noksanlıktan ve yarattıklarına benzemesinden tenzih amacı ile yola çıkmış olan Mu'tezile, belki de, "hikmet Mü'minin yitik malıdır" ilkesini kendisine amaç edinmiş gözükmektedir. Filozoflar tarafından cevher, araz, madde, sûret... gibi âlemi ve işleyişini açıklamada kullanılan teoriler, İslâm düşüncesinin de temaları haline geldikten sonra, değişen anlayış ve yorumlar, en çok Tanrı-âlem münasebeti ile, ahlaklı bir varlık olan, kendi fiilini yapabilme gücüne sahip, sorumlu insanın âlemdeki yeri gibi alanlarda da etkisini göstermiştir. Nitekim yaratılışı, göklerin, yerin, bitkilerin ve hayvanların yaratılışından sonra olan insanın, yaratılmış varlıklar zincirinin son ve en önemli halkasını teşkil etmesi bakımından²³², üçüncü bölümde de Mu'tezile'ye göre "insan" konusuna yer vereceğiz.

²³² Yakıt, İsmail, *Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (S.D.Ü.İ.F.), Isparta 1998, Sayı V., s.3.

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN ÂLEM GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN ETKİLERİ

Âlem, “alâmet ve nişan koymak, büyük dağ, elbise üzerindeki mühür, simge, sancak, kavmin reisi, eser, iz anlamındaki ‘a-l-m’ veya bilmek anlamındaki ‘i-l-m’ kökünden türetilmiş olup, yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun varlığının bilinmesini sağlayan belirti” anlamına gelmektedir.¹ Terim olarak ise, “duyu ya da akıl yoluyla hissedilebilen² veya varlığı düşünülebilen, Tanrı’nın dışındaki varlık ve olayların tamamıdır. Çünkü ‘alâmet’ kökünden gelen ‘âlem’, yaratıcısının varlığını gösteren bir belirtidir.”³ İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için “âlemûn”, diğer varlıkları belirtmek içinde “avâlim” şeklinde çoğulu kullanılmıştır.⁴

Yunan filozoflarının âlemi ve insanın konumunu rasyonel bir biçimde açıklama gayretleri, fetihler sonucu karşılaşılan kültürler ile etkileşim neticesinde İslâm düşüncesine yansımıştır. Mu'tezilîler, Yunan felsefesinde fikrî boşluklarını dolduracak, aklî olarak onları doyuracak bir takım düşünceler bulmuşlar, İslâm'ı savunmak için bu düşüncelere ihtiyaç olduğuna inanmışlar, Bunun neticesinde âlem ve insanla ilgili problemler üzerinde durulmaya başlanmış, yeni kavramlar kelâm ilmi literatürüne girmiştir. Böylece yeni bir kelâm terminolojisi –cevher, araz, varlık, yokluk, hâl, halâ, heyûlâ, cisim...den bahseden kelâm- oluşmuştur.⁵ Ancak bu

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 420, 421; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s.188.

² Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah fi'l-Luğâ ve'l-Ulûm*, Dâru'l-Hadâratî'l-Arabiyye, Beyrut 1974, II, 152.

³ İbn Manzûr, a.g.e., XII, 420; Cürcânî, a.g.e., s.149; Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, II, 357.

⁴ Âlem kelimesi Kur'ân'ı Kerim'de gerek kainatı, gerekse özel olarak insanlar topluluğunu ifade etmek amacıyla ve hepsi de âlemîn şeklinde çoğul olmak üzere, 73 defa kullanılmıştır. Bunlardan 42 si, Rabbu'l-Âlemîn terkihiyle zikredilerek, Allah'ın canlı cansız bütün varlıkların ilâhı olduğu vurgulanmıştır. Örneğin Ankebût, 29/ 10 da gelmiş geçmiş bütün insan türü, Bakara, 2/47 de, çağın insan toplulukları, Enbiyâ, 21/107 de, tüm yaratılmışlar kastedilmiştir.

⁵ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 403.

terminolojinin kökleri, Yunan filozoflarına dayansa da, İslâmî anlayışa göre yeni yorumlarda bulunulmuş, onlardan aynen nakil yapılmamıştır. Örneğin Eflâtun'da (M.Ö. 347) belirsiz de olsa mevcut bulunan yaratma fikrine karşılık, Aristo'nun (M.Ö. 322) âlemin ezeli olduğu fikrini ileri sürmüş olması,⁶ bu filozoflardan etkilenen Mu'tezile bilginlerini, âlem hakkında, İslâm inancına uygun alternatif modeller geliştirmeye itmiştir. Nitekim, Aristo'ya nispet edilen ve gerçekte yeni Eflâtuncu filozof Plotinus'un (ö.270) eseri *Enneades IV-V ve VI*. kitaplarının özeti mahiyetinde olan *Esulucya* (Teoloji) adlı kitabın, yaygın şekilde okunmasının da Mu'tezile bilginlerini etkileyen diğer bir faktör olduğu söylenebilir. Böylece Eflâtun ve Aristo'yu doğu mistisizmine özel bir fikir atmosferi içinde uzlaştıran Yeni Eflâtuncu fikirler, İslâm düşüncesine özel olan bir âlem modelinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yine bu dönemde, Yeni Eflâtuncu literatür içerisinde *Hucecû Buruklûs fî Kıdemi'l-Âlem* adıyla anılan ve âlemin ezeliğini savunan eserlerin de, Müslümanlarca tanınan eserler arasında yer aldığı iddia edilmiştir.⁷ Örneğin Mu'tezile bilginlerinden Amr b. Bahr el-Câhız (ö.256/869)'ın, Tabiat filozofları ve Aristo'dan etkilenerek, âlemde mevcut olan hiçbir nesnenin yok olmayacağını iddiâ ettiği rivayet edilmektedir. Zira ona göre, bir şey var ise yok olmaz. Var olan, yok olmayandır. Hayyât'ın *el-İntisâr* adlı eserinde belirttiği üzere, İbn Râvendî (ö.301/913) ve günümüz yazarlarından Hannâ el-Fâhûrî, Câhız (ö.256/869)'ın⁸ bu fikrinin açıkça âlemin kıdemi anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁹

Mu'tezilî bilginlerden Sümâme b. Eşras (ö.213/828)'ın da âlem düşüncesinde Aristo'dan etkilendiği iddia edilmiştir. Nitekim Aristo'ya göre, âlem Tanrı'nın irâdesi ile meydana gelmemiştir. Zira Tanrı, bir bilinçtir. Ancak bu bilinç, hiçbir zaman nesnelere bağlanmaz. Bu bilinç, tabiatı gereği maddeye ilk hareketi vermiş, ona form kazandırmıştır. Madde, form kazanmadan önce de potansiyel olarak mevcuttur.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, Λ= XII. Kitap, II, 176, 177.

⁷ Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.249; Bolay, "Âlem", *DİA*, II,358.

⁸ Câhız'ın tabiatı işlediği eserlerinin büyük kısmı kaybolmuştur. Nitekim bunlardan biri olan *el-Mârife* adlı eserine karşı, Ebû Ali el-Cubbâî'nin bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Bir diğer eseri olan *el-İttihâm* hakkında ise, Ebû Hâşim bir reddiye yazmıştır. Ne yazık ki, bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır. Ancak Câhız'ın günümüze ulaşan eserlerinde, onun doğa ile ilgili bazı açıklamalarını bulabilmekteyiz. Nitekim Hayyât, *İntisâr* adlı eserinde Câhız'ın özellikle Tabiatçı Yunan felsefesinden etkilenerek iddia ettiği "bilginin zorunlu oluşu" hipotezini reddetmiştir (bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni, fi Ebvâbi't-Tevhîd*, XII, 333, 346; V, 26, 61; VIII, 20, 33; Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s.118, 124; Yusuf, Şevki Yavuz, "Câhız" *DİA*, VII, 25.

⁹ el-Hayyât, Ebû'l-Huseyn, *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbn er-Râvendî*, s.135; Yavuz, Y. Şevki, a.g.e., VII, 25.

Çünkü formu olmayan madde, bil-kuvve yani potansiyel olarak vardır. Form kazandıktan sonra, bil-fiil var olur.¹⁰ Sümâme b. Eşras'ın da (ö.213/828) âlemin varlığının zorunlu olup, Tanrı'nın zâtı gibi kadîm yani ezelî ve ebedîliğini iddia ettiği, tıpkı Aristo gibi onun da, Tanrı'nın irâde ve tercihi ile değil, tabiatı gereği eşyayı yarattığı fikrine sahip olduğu öne sürülmüştür.¹¹ Ancak İbn Râvendî'nin (ö.301/913) Sümâme'ye atfettiği bu iddiayı, Hayyât, *İntisâr* adlı eserinde ona yapılmış bir iftira olarak değerlendirir. Bilakis Hayyât, Sümâme'nin “kadîm olan, cisim olamaz” dediğini nakleder.¹²

Bu ve buna benzer pek çok örneklerin verilebileceği etkileşim konusunda dikkate değer asıl nokta, Mu'tezilî bilginlerin Yunan felsefesinden etkilenmeleri ile beraber, onlardan aynen nakil yapmamış olmaları, bilakis İslâm düşüncesine uygun bir âlem modeli geliştirmeye çalışmalarıdır. Onların bu çalışmalarındaki asıl maksatları ise, kendilerine özgü tevhîd anlayışlarına uygun bir âlem modeli çizmeye çalışmak olmuştur. Bu sebeple filozofların, âlemin ezelîliği, boşluğun yokluğu, madde ve sûret teorisinin esas olduğu, mutlak anlamda determinizm gibi görüşleri karşısında, âlemin ezelî değil bilakis hâdis (sonradan yaratılmış) oluşu sebebiyle varlığını sürekli bir yaratana borçluluğunu söyleyen Mu'tezilî kelâmcılar, âlemin hem yaratılmasını hem de varlığının devamını ortaya koymak için “a'yân” ve “araz” gibi kavramları kullanmışlardır. Bu bölümde, felsefenin etkisiyle oluşan kelâm terminolojisinde yer alan kavramları ve buna paralel olarak Mu'tezile'nin filozoflardan etkilendikleri noktaları ele almaya çalışacağız.

A) A'YÂN

“A'yân”ın tekili olan “ayn” kelimesi, sözlükte “göz, su kaynağı, çeşme, belirli ve somut olan şey, bir şeyin kendisi, zâtı ve aslı” gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise “boşlukta kendi başına yer tutan, arazları taşıyan şeydir. Cisimlerin rengi, tadı,

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, K= XI. Kitap, II, 98; Gökberg, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

¹¹ Şerif, a.g.e., s.249; Bolay, “Alem”, *DİA*, II, 358.

¹² Hayyât, a.g.e., s.25.

kokusu birer arazdır. Bunlara yer olan madde ise ayn'dır. Yine bu kelime, mümkün varlık veya cevher için de kullanılmıştır.”¹³

Ayn'ın diğer bir anlamı “cevher veya cismin kendisiyle kâim olduğu şeydir. Zıttı mânâdır. Mânâ, arazlar gibi başkasıyla kâim olandır. Buna bağlı olarak, âlem, ya ayndır, ya da mânâdır, örneğin ağızdan ses olarak çıkan lafızlar ayn, onların anlamları ise mânâdır.”¹⁴

Öyleyse a'yân, kendi başına yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir yer olmadan var olabilen şeylerdir. Mânâ ise, ancak başkasına bağlı olarak yer tutan ve kendi varlığını hissettirecek yerden ayrılması düşünülmeyendir. Â'yânın zıttı “mânâ”, cevherin zıttı ise “araz”dır.

Abdullah b. Mukaffâ'nın (ö.142/759) Aristo'nun *Kategoriler*'inde yer alan cevheri (ousia), Arapça'ya “ayn” kelimesi olarak tercüme etmesinden sonra, bu terim, kelâmcılar tarafından kullanılmaya başlamış, âlem hakkındaki düşüncelerinin sistemleşmesi ve felsefe kültürünün gelişmesi ile de, onun yerine daha çok maddenin bölünmeyen en küçük parçasını ifade eden “cüz-ü lâ yetecezzâ (atom)” ve “cevher-i ferd”¹⁵ terimleri kullanılmıştır.¹⁶

Kelâm literatüründe bir cismin renk, şekil, tat, sertlik gibi fizikî nitelikleri onun arazları, bunları taşıyan maddesi de ayn'ı kabul edilmiştir. A'yân, âlemin yaratılmışlığını ve Tanrı'nın varlığını ispat etmek için önemli bir hareket noktası olarak görülmüştür. Mu'tezile'den Dırâr b. Amr (ö.200/815), Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.220/835) ve Nazzâm (ö.231/845) dışındaki kelâmcılara göre âlemin asıl ana unsurunu a'yân teşkil eder.¹⁷ Kâdî Abdülcebbar aynların yaratılmışlığını şu

¹³ Cevherî, a.g.e., II, 183; Zebîdî, Vâsîtî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XVIII, 400, 401.

¹⁴ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*, II, 1243, 1600.

¹⁵ Asla bölünmeyi kabul etmeyen cevherdir. Atomcu felsefenin kelimada etkili olmasıyla ilk kelâmcıların yaptıkları “cevher” tanımı yerini, “cevher, atomdur” tanımlamasına bırakmıştır. Bunu karşılamak içinde özellikle “cevher-i ferd” deyimini kullanılmıştır. Cevher-i ferd deyimini, Demokrit'te atom, Aristo'da ise bunun karşılığı olarak kullanılan “ousia” deyiminin İslâm kelâmında aldığı isimdir (Bkz. el-Harpûtî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi ehli'l-İslâm* (çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Diyanet Yayınları, Elazığ 2000; Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi* s.98).

¹⁶ Karlığa, H. Bekir, “Cisim”, *DİA*, VIII, 28.

¹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ayn”, *DİA*, IV,256.

şekilde ispatlamaya çalışmıştır; “Aynlar kadîm olsaydı, arazlardan önce bulunmaları gerekirdi. Halbuki aynlar, arazlardan ayrılamaz. O halde onlar da arazlar gibi hâdis yani yaratılmıştır.”¹⁸

A’yânlar basit ve bileşik (mürekkep) olmak üzere iki kısımdır; Basit olana cevher de denir. Bölünemeyen en küçük parçadan ibarettir. Diğer bir tabiri de “cüz-ü lâ yetecezzâ”dır.¹⁹ Bileşik olana gelince, bu da cisim adını alır.²⁰

Bu durumda, a’yân ve, araz, varlıkları kendi başına olsun veya olmasın, her ikisi de “varlık” ile ilgili objelerdir. Bu sebeple âlem hakkındaki tartışmalar, önce “varlık” ve “yokluk” konuları üzerinde yoğunlaşmıştır.

1) Varlık Problemi

Varlık kelimesi, Arapça “vücut” karşılığında kullanılmaktadır. Vücut, “bilmeye konu olandır”.²¹ Pek çok farklı varlık tanımı vardır. Ancak Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025), varlığın yani mevcut olanın tanımlanamayacağı iddiasındadır. Hatta o, varlığı sabit olma anlamındaki kâin kelimesi ile tanımlayan Mu’tezilî bilginlerinin ileri gelenlerinden Ebû Abdullah el-Basrî (ö.376/986)’ye ve diğer Bağdatlı Mu’tezilî bilginlere karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkmanın sebebi, “mevcut” lafzının, “kâin” lafzından daha açık olmasındandır. Halbuki tanımın, tanımlanandan daha açık olması gerekmektedir. Kâin, aslında sabit olandır. Sabit olan ise kâindir. Bu durumda tanımda kısır döngü söz konusu olur ki, bu tanımı geçersiz kılar. Ayrıca kâin, bir mekânda meydana gelen cevher için kullanılır. Bu durumda kâin ile mevcudu tanımlayamayız. Öyleyse mevcut hakkında yapılabilecek olan tek tanım; ‘hakkında hüküm verilebilen ve sıfatları olandır’ şeklinde tanımlamadır. Bu tanımda da, ‘tanımın tanımlanandan daha açık olması gerekir’ ilkesi ihlal edilmiştir. O

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, s.114, 115.

¹⁹ Sabûnî, Nureddin, *Maturîdiyye Akâidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 1998, s.61.

²⁰ Sabûnî, a.g.e., s.61.

²¹ Varlık kelimesi, Arapça’da “vücut” İngilizce’de “being, existence ya da reality” karşılığında kullanılmaktadır. Varlık bilimi ise, var olanı inceleyen bilimdir. Ontoloji kavramına gelince, bu kavram, Aristo’ya kadar bir “varlık bilimi” olarak tanımlanmıştı. Ancak Aristo’ya göre, soyut bir varlık değil, somut bir varlıktan bahsetmek mümkündür. Ona göre, varlık birdir ama var olan pek çok şey vardır. “Being” kelimesi varlıkla ilgili daha soyut bir anlama işaret eder. Bu kelime daha çok varlığın bilinçle olan alakasını gösterir. Existence kelimesi ise insan varlığının bir yönünü ifade etmek için kullanılır. Being kelimesine kıyasla daha somut bir anlam ifade eder. Reality kelimesi ise bil-fiil var olan gerçek varlığı karşılar (bkz. Düzgün, a.g.e., s.1).

halde mevcudun tanımının yapılmaması daha uygundur. Kâdî Abdülcebbar'a göre bize mevcudun hakikati sorulursa, yapmamız gereken, sadece varlıklara işaret etmektir.²² Şu halde varlık, idrak edilebilir ve bilmeye konu olabilir. Ancak tanımlanması zordur.

Varlık, varlığı zorunlu olup, varlığında başkasına ihtiyacı olmayan (vâcibu'l-vücûd), varlığı ve yokluğu eşit olan (mümkünü'l-vücûd), olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir de, kendisine mümteni'u'l-vücûd adı verilen ve dış dünyada realitesi olmayan hayal mahsulü anlamına gelen muhal varlık adı altında bir kısım daha vardır. Mu'tezile'ye göre "mümkün varlık", mâdum olan (yokluk halinde olan) mahiyet ve ona ödünç olarak verilen varlık (vücud) tan ibarettir. Bu sebeple mümkün olan varlık, en az iki andan oluşan zaman diliminde olmalıdır. Yani üzerinden iki zaman geçmelidir. Bu ise mümkün varlığın devamlı bir yenilenme süreci içerisinde olduğu anlamına gelir. Kadîm için ise, böyle bir yenilenme söz konusu değildir. Nitekim O, ezeli ve ebedîdir ve bu sıfatlardan ayrılmaz.²³

Varlık ile alakalı olan önemli kavramlardan birisi de, "dilemek, istemek" anlamındaki "şâ-e" kelimesinin mastarı olan "şey"dir. Bu kelime "bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi yararlı olan mevcut anlamındadır."²⁴ Şey, gerek araz, gerekse cevher olsun, bütün varlıklar için bir isimdir. Terim olarak ise, "dış dünyada gerçekliği bulunan, sabit olan" anlamındadır.²⁵ Bundan dolayı olmayan bir şeye "şey" denilip denilemeyeceği konusunda kelâmî ekoller arasında ihtilaf söz konusudur.

Mu'tezile ve filozoflara göre varlık, var olan şeylerin ortak vasfıdır.²⁶ Ayrıca, gelecekte var olacak ama henüz var olmamış ma'dum "şey"dir.²⁷ Onların bu görüşleri

²² Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.175, 177.

²³ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 142.

²⁴ İbn Manzûr, a.g.e., I, 103; Cevherî, a.g.e., I, 696; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.170.

²⁵ Cürcânî, a.g.e., s.170.

²⁶ Râzî, Fahreddin b. Muhammed b. Ömer, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, I, 107.

²⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-Evâil Telhîsu'd-Delâil*, s.284.

Eflâtun (M.Ö.347)'un idealar teorisinde²⁸, “varlığın bir “şeye” sonradan arız bir sıfat olması, varlık vasfını almadan önce de bu mahiyetlerin şey oldukları” görüşüyle benzeşmektedir. Zira Mu'tezile, “ilim” sıfatı ile “şey” kavramı arasında bir bağıntı kurmuştur. Bilinen her şeyde bilme olayının gerçekleşebilmesi için “şey” yani sabit olması şarttır. Bu nedenle cevherin cevherliği²⁹, cismin cisimliği, arazın arazlığı, gibi hakikatte olmayan bazı sıfatlar da, Mu'tezile'ye göre adem yani yoklukta sabit olan vasıflardır.³⁰ Bunu iddia etmelerinin temelinde, bu oluş sıfatlarının bilinebilmesi yatmaktadır. İşte varlık ile bilme arasında kurdukları bu bağıntının bir neticesi olarak, yokluğa da “şey” demek zorunda kalmışlardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'a (ö.415/1025) göre, bir şeyden bir sıfatın sona erdiğine hükmetmek aslında bilginin bir parçasıdır. Bu sebeple hakkıyla var olmadıktan sonra bir sıfatın yokluğu bilinemez.³¹ Nitekim Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö.302/915), “olmayan bir şey hakkında, zorunlu bilgi sahibi olmak imkansızdır. Zira bilgide mutlak düşünce ve istidlale (delil getirmeye) gereksinim vardır. Yine biz biliyoruz ki, mesela Zeyd olmamış olsaydı, onun fiilleri de olmazdı. Yine biz Zeyd'i bilmeseydik, onun fiillerini de bilemeyecektik. Sonuç olarak olmayan bir şeyin etkisi de yoktur. Şeyliğini (varlığını) yitiren, etkiden yoksundur.” demiştir.³²

Mu'tezile'yi bu bağıntıyı kurmaya sevk eden etkenler üzerinde araştırma yapan Albert Nasri Nâder, “*Felsefetü'l-Mu'tezile*” adlı eserinde, onları bu bağıntıya sürükleyen ana etken olarak Eflâtun'un varlık anlayışından etkilenmelerini göstermektedir.³³

Nitekim Eflâtun'un (M.Ö. 347) “*Devlet*” adlı eserinin VII. bölümünde, mağara istiaresinde belirtildiğine göre, özel şeyler birer gölgedirler: Bir mağara içinde

²⁸ Bu teori, Eflâtun'un hem bilgi görüşünü, hem de diyalektiğini aydınlatmaya hizmet eder. Eflâtun İyonya filozoflarının iddia ettiği gibi olay ve eşyanın ancak dış şekliyle algılayabildiğimizi kabul ederek bilginin duyu organlarımızdan gelen izlenimlere dayandığına inanmışsa da, bu bilgiyi gerçek bilim olarak düşünmemiştir. Her şeyin maddesi, kendi gerçek varlığının bir gölgesidir. Madde, gölge ve taslak olduğu için birbirinden farklı şekillere girebilir. Fakat bunun temel tözü (cevheri), bir kavramlar âleminde, bir de gerçek âlemde vardır. Onlar yeryüzünde benzerleri mevcut olmadan öncede yüce bir âlemde ebedî olarak vardılar. Kendi bütünlükleri içinde idealar gerçek cevherlerdir. Ve ezeli olarak vardılar. İşte Eflâtun, eşyanın bu gerçek tözüne “idea” adını vermektedir. (bkz. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, III, 21.)

²⁹ Yani cevher değil, cevher olmaklığı = oluşu.

³⁰ Nader, a.g.e., I, 142.

³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VIII, 12, 15.

³² Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VIII, 16.

³³ Nader, a.g.e., I, 143.

doğmuş, orada hapsedilmiş insanlar düşün. Mağaranın kapısına arkaları, duvarına ise yüzleri dönük. Dimdik duruyor ve sadece önlerini görüyorlar. Kapıdan mağaranın içine giren ve mağaranın duvarlarını aydınlatan bir ışık ve sonra, ellerinde insan, hayvan, mankenleri bulunan, kimi susmuş, kimi konuşarak mağaranın kapısı önünden arka arkaya geçen insanlar var. Hapisteki o insanlar, ne kendilerini, ne de oradan geçenleri görebiliyorlar. Yalnızca duvarlara akseden gölgeleri görüyor, sadece mağarada yankılanan sesleri duyuyorlar. Şüphe yok ki bu insanlar, gölgelerin gerçek insan ve hayvan olduklarına inanacak ve seslerin gerçek ses olduğunu sanacaklardır. Şimdi, farz edelim ki, bu insanlardan birisi, zincirlerinden kurtulup ışığa çıkmış olsun. Bu kişi, önce eşyayı bilemeyecek, ışık gözlerini kamaştıracaktır. Fakat, zamanla ışığa bakmağa alışır ve eşyanın hakikatlerini görür. Sonra tekrar mağarasına dönünce gölgelerin değersizliğini anlar ve onlarla tatmin olmaz.³⁴ Şu görünen âlem, parça parça ve hareketlidir. Fikirlerimiz ise küllî ve sabittirler. Şu halde bildiğimiz, hissedilemeyen şeyin varlığıdır. O şey, sabittir ve birdir. Şu görülen âlemin dışında yüce âlemdir, idealler âlemdir. Eğer biz sayıca birçok eşya içinde; mesela güzellik, iyilik, insanlık,... gibi tek ve ortak sıfatlar bulabiliyorsak, bulduklarımız, bu sıfatların birçok eşyanın dışında ve kendi zâtları içinde mevcut olduğunu gösterir. Çünkü, bir olan, sayıca çok olanın üstündedir. Bir türün bütün fertlerinin birbirlerine benzemeleri, bir tek ideanın çok sayıdaki nüshaları olmasından dolayıdır. İşte böylece, hissedilen varlıklardan her birinin, yüce âlemde bir idea'sı vardır.³⁵

Eflâtun'un felsefesinde idealar, ontolojik, teleolojik ve lojik olmak üzere üçlü bir anlama sahiptir. İdealar, ontolojik bakımdan gerçek varlığı temsil ederler ve bu bakımdan şeydirler. Teleolojik bakımdan, nesneleri oldukları şey yapan sebepler ve hareket ettirici güçleri ifade ederler. Mantikî yanlarıyla da, tekillere düzen getirebilmemizi, benzerleri tanıyıp benzer olmayanları ayırabilmemizi sağlarlar.³⁶ Her halükarda gölgeler, görünüş âlemdir. Yürüyen idealar; ezeli ve sabit hakikatlerdir. Gerçekte bu gölgeler, gölge oldukları halde vardırırlar, şeydirler, sabittirler.

³⁴ Olguner, Fahrettin, *Y. Kumejr'den İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s.101; Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, s.53.

³⁵ Olguner, a.g.e., s.102.

³⁶ Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi* (çev. Ahmed Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.178.

Mu'tezile'den Câhız, (ö.255/869) Eflâtun'dan etkilenecek "şey"ın sadece "malum" (bilinen) anlamında olduğunu söylemiştir.³⁷ Kâdî Abdülcebbar da onunla aynı fikirdedir.³⁸ Ancak Mu'tezile, bizzât hayal mahsulü olana, "şey" adını vermemiştir. Bunu açıklayan Ebû Hâşim el-Cubbâî, (ö.302/915) hayal mahsulü olanın ancak temsil ve benzetme yolu ile bilinebildiğini, bu sebeple ona "şey" denilemeyeceğini açıklamıştır. Mu'tezile, tevhid prensibi gereği, Tanrı ile âlem arasındaki her türlü benzerliği reddedince, bu iddialarını desteklemek için "yokluk" (adem) konusuna değinmişlerdir. Zira Mu'tezile'ye göre, âlem, mevcut olmadan önce yokluk halindeydi. Varlık, âlemin sadece bir görüntüsüdür.

2) Yokluk (Adem) Problemi

Sözlükte, "varlığın zıttı, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hal ve yokluk, fakirlik" gibi anlamlarda kullanılan "adem" terimi, kelâm ve felsefede, varlık teriminin karşısı olarak yokluk anlamında kullanılmıştır.³⁹

Mu'tezile kelâmcılarının çoğu, her ne kadar âlemin, adem, yani yokluktan meydana geldiğini kabul etmişlerse de, varlık ile mahiyeti birbirinden ayırarak, yokluğun bir "zâtı" bulunduğunu, onun "sabit" ve "şey" olduğunu, dolayısıyla zihnin dışında karar kılmış sabit bir "şey" olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰ Buna göre Tanrı, şeylerin yaratılmadan önceki durumlarını yani mâdumları biliyordu. Şu halde mâdumlar O'nun bilgisine uygun bir realiteye sahipti.⁴¹ Bununla birlikte Mu'tezile'nin bu konuda "mâdum" olarak ele aldığı, henüz varlık sahasına çıkmamış, fakat çıkacak olan şeylerdir. Ancak "şeriki bârî" (Tanrı'nın ortağı) gibi varlık sahasına çıkması imkansız olan bir yok anlayışı daha vardır. Bu çeşit bir anlayış ise, henüz olmayan, fakat daha sonra ortaya çıkıp varlık kazanacak bir yokluktan tamamen farklıdır. Bu sebeple Mu'tezile, mâdumu "mümkün mâdum" ve "mutlak mâdum" olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁴² Nitekim Kâdî Abdülcebbar, (ö.415/1023) mâdum hakkında pek çok tanımların yapılmasına rağmen "mevcut olmayan ancak sabit olan

³⁷ Nader, a.g.e., I, 143.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, s.176, 177.

³⁹ Cevherî, a.g.e., II, 89; İbn Manzûr, a.g.e., XIII, 365.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, s.495; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s.151; a.mlf., Milel, I, 87.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, Şerh, 176,177; İbn Hazm, *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, V, 155.

⁴² Cürcânî, Seyyîd Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I, 215; Yavuz, Y. Şevki, "Câhız", *DİA*, I, 356, 357.

mâlum (bilinen) şeydir” şeklindeki tanımın en doğru tanım olduğunu söylemiştir.⁴³ Şu halde kelâmcıların mâduma yaklaşımları dört ana grupta toplanabilir. Bunlardan birincisi, ontolojik, ikincisi epistemolojik, üçüncüsü mantıksal, dördüncüsü ise psikolojiktir. Problemin bizi ilgilendiren yönü, ontolojik bakış açısıdır.

Ontolojik anlamda Mu'tezile'nin mâduma bakışları üç ana grupta toplanabilir;

1- Var olan sabit varlık “kâin”dir. Dolayısıyla mâdum, ne kâin ne de var olan müntefî (potansiyel anlamda sabit, ama varlık sahasına çıkmamış) dir.⁴⁴

2- “Varlık”, eşyanın sıfatıdır. Eğer Tanrı, varlıkta araz (sıfat) yaratmayı keserse varlık yok olur.⁴⁵

3- Kâdî Abdülcebbar'ın, mevcut olmayan ancak sabit olan mâlum (bilinen) şeydir.” şeklindeki tanımıdır.⁴⁶ Ona göre varlık, ancak kendisine işaret etme yoluyla algılanabilir. Tıpkı “bu adam, şu ağaç” dememiz gibi. Yokluğu ise algılamamız mümkün değil ancak bilmemiz mümkündür.⁴⁷

Hayyât'a (ö.290/902) göre, konuların en ince ve derini olan yokluk problemi, ontolojik olarak ele alındığında, yoka somut bir varlık verme ve âlemin bu varlıktan yaratılmasını gündeme getirdiği için⁴⁸ en ateşli tartışmaların çıkmasına neden olmuştur.⁴⁹ Nitekim Mu'tezile'den bir kısmına göre âlemde yer alan nesnelerin varlık ve yokluk olmak üzere iki hâli vardır. Nesneler sadece bir halden diğer hale geçerler. Yani var iken yokluğa, yok iken varlığa geçerler. Tanrı onları bir halden diğer hale geçirendir. Yani fâilin görevi, onları yokluk halinden varlık haline geçirmekten ibarettir. Kudretin alanı da budur. Bu görüş, Aristo'nun Tanrı anlayışı ile bir yönüyle

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s.175-177.

⁴⁴ Mu'tezile, “sabittir” demek ile “vardır” demeyi ayrı olarak anlar. Sabit, genellikle zihinde olanlar, ya da potansiyel güç olarak bulunan ancak varlık sahasına çıkmamış şeyler için kullanılır. “Var” denildiği taktirde ise, zihinde olduğu gibi, zihnin dışında da realitesi bulunan anlamına gelir (bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.175, 178).

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s.176.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., s.175, 177.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.176.

⁴⁸ Hayyât, a.g.e., s.19, 20.

⁴⁹ Düzgün, a.g.e., s.49 -215; Râzî, *Mebâhis*, I, 229.

benzeşmekte, diğer yönüyle ise kesin çizgilerle ayrılır gibi gözükmetedir. Nitekim Aristo'da da, sadece var olan şeyleri bir araya getiren, yok iken var etmeyen bir Tanrı anlayışı vardır. Yani Aristo'ya göre, Tanrı, âlemi var olan bir şeyden yaratmıştır. Bu “şey” ise maddedir.⁵⁰ Mu'tezile'ye göre ise, âlemin yaratılmasından önce mümkün anlamda yokluk (adem-i mümkün) yani var olmaya ve yok olmaya elverişli bir potansiyel güç sabittir. Ancak bu şeye “var” denilemez. Zira henüz, her yönüyle varlık mertebesine ulaşmamış, sadece Tanrı'nın ilminde olan mâlumlar (bilgiler) konumunda olup madde değildir. Nitekim Muammer'e (ö.220/835) göre, Tanrı, cisimlere sabit kanunlar vermiştir. Dolayısıyla cismin yok olması, onun kendi tabiat ve özünden kaynaklanmaktadır. Yokluk halinde dahi, o yine sabittir. Sadece vasfı değişmiştir. Cisim, yokluk halinde iken potansiyel olarak mevcut olup, gizli bir durumdadır.⁵¹

Aristo'nun yokluk hakkında ki fikirlerine gelince, o, yokluğu, varlığın ya da var oluşun yok olması anlamında kullanmıştır.⁵² Ona göre, cevherlerden meydana gelen âlemin üç ana prensibi vardır. Bunlar ana madde (heyûlâ), form (sûret) ve yokluk (adem) tur.⁵³ Öyleyse Aristo'nun da yokluk ile kastettiği, yalın yokluk değil formdan yani sûretten yoksun olma halidir.⁵⁴ İşte bu noktada Aristo ile Mu'tezile, aynı fikirde birleşmiş gibidir. Zira Aristo'ya göre de tıpkı Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisinde ve yine Cubbâî'de olduğu gibi iki yokluk çeşidi vardır. Bunlar da halis yokluk ve var olmaya potansiyeli olan sûretten yoksunluktur.⁵⁵ Var olmaya potansiyeli olan adem kavramı, Mu'tezile tarafından savunulmuş ve buna “adem-i mümkün” veya “menfi” gibi isimler verilmiştir. Hayyât'ın da belirttiği gibi, varlık, sadece Tanrı'nın nimet olarak verdiği bir bağıştan ibarettir. Kudret, nesneyi yokluk halinden varlık haline geçirmektedir.⁵⁶

⁵⁰ Weber, a.g.e., s.72,73.

⁵¹ Hayyât, a.g.e., s.19. Nitekim Muammer'in bu anlayışı Nazzâm tarafından geliştirilmiş ve ileride bahsedeceğimiz “kümûn” teorisini doğurmuştur.

⁵² AristoTeles, *Metafizik*, K= VIII. Kitap, II, 9; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Mısır 1350, II. Baskı, XXI, 255; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.53.

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, K= VIII. Kitap, II, 3.

⁵⁴ Tantâvî a.g.e., XXI, 255; Bolay, a.g.e., s.53.

⁵⁵ Hayyât, a.g.e., s.19.

⁵⁶ Hayyât, a.g.e., s. 20.

Problemin epistemolojik yönüne gelince, mâdumun Tanrı'nın ilmi ile olan bağlantısı sorgulandığı zaman gündeme gelmektedir. Aslında Mu'tezile'nin mâduma şey adını verirken kastettikleri de bu yöndür. Zira mâdum konusunda tartışmaların yapıldığı ilk Mu'tezile kaynakları, âlemin kıdeminden ziyade Tanrı'nın ilmi konusunu tartıştıkları için konuyu ontolojik değil epistemolojik olarak yaklaşmışlardır. Özellikle Hicrî dördüncü yüzyıldan sonra Mu'tezile'nin, dünyanın hâdis (sonradan yaratılmış) olduğu yönündeki görüşlerinde samimi olmadıkları ileri sürülmüştür.⁵⁷ Zira mâdum bir şey ise, bu durumda âlem bir anlamda kadîmdir.

Kelâm literatüründe mâduma atfedilen anlamları şöyle sıralayabiliriz:

1- Sâlihî'ye⁵⁸ göre mâdum, ne mâlum (bilginin konusu), ne zât, ne cevher, ne araz ne de şeydir.⁵⁹

2- Mu'tezile âlimlerinden olan Ebû Yâkub eş-Şahhâm (ö.333/847)⁶⁰ ise mâdumun mevcut olmadığı zaman bile şey olarak adlandırılabilirliğini söyler. Buna göre hâdis varlık, cisim, araz, cevher gibi mevcut olmadığı zamanda da mâdum ve şey adını alır. “Şey” dediğimiz kavramın içine neler giriyorsa, mâdumun içine onlar girer.⁶¹

3- Ebû'l-Huseyn el-Hayyât (ö.290/902) ise, mâduma var olmasından önce cisim denilebileceğini ama bu cismin hareket halinde olamayacağını söylemiştir.⁶² Hayyât'ın öne çıkan temel görüşü yokluk konusundadır. Bazı kaynaklarda⁶³ Hayyât'ın kendisine atfedilen, ancak eseri olan *İntisâr*'da belirgin bir şekilde ortaya çıkmayan yaklaşımına göre yokluk, Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği gibi

⁵⁷ Râzî, *Mebâhis*, I, 229; Düzgün, a.g.e., s.49, s.215.

⁵⁸ Salih b. Abdülkuddûs b. Abdullah el-Ezdî (ö.160/777), şair ve kelâm ilminde meşhur olmuştur. Basra Mu'tezilesindendir. Ebû'l-Huzeyl ile çok münazaraları olmuştur. Abbâsî haifelerinden Mehdi zamanında zındıklıkla itham olunmuş ve öldürülmüştür (bkz. Zirikli, *A'lâm*, III, 192).

⁵⁹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 244.

⁶⁰ Tam ismi, Ebû Yakub Yusuf b. Abdullah b. İshâk'tır. Cubbâî'nin hocalarından olup, Ebû Huzeyl'in arkadaşlarındandır. el-Vâsık zamanında divanda vazife almıştır. Mu'tezile'nin Şahhamiye kolu ona nispet edilir (bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s.163).

⁶¹ İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalîm, *Kütüb ve Resâil ve Fetevâ fî'l-Akide* (thk.Abdurrahmân Muhammed Kâsım en-Necdî), Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1989, II, 143; Düzgün, a.g.e., s.215.

⁶² Hayyât, a.g.e., s.60; İbn Hazm, a.g.e., V, 42.

⁶³ Nesefî, Ebû Muîn, *Tabsirarü'l-Edille fî Usulü'd-Dîn alâ Tarîkatî'l-İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî*, I, 196.

yalnızca bir “şey” ya da “cevher” değil, aynı zamanda cisimdir. Çünkü ortaya çıkması anında cisimlik sıfatı olan bir varlığın, yokluk halinde de o sığata sahip olması gerekir. Dolayısıyla eğer bir cisim, henüz var olamadan cisim değilse, onun yaratılışı gerçekleşmez. Şu halde yokluk halinde olan bir cisimde sadece hareket ve sükûn sıfatları eksiktir. Bunu da yaratılışından sonra kazanır. Ancak Hayyât’ın bu düşüncesinde mâdumun hareket sıfatını sonradan nasıl kazandığı sorusu cevapsız kalmaktadır. “Tevlîd” teorisi gereğince tabiattaki sebep sonuç ilişkisinin zorunluluğu fikrinde ısrar eden Hayyât,⁶⁴ muhtemelen bu sebeple mâdumun cisim olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşü cisimlerin kıdemi anlamına geleceğı için, diğeri Mu’tezile bilginleri tarafından dahi reddedilmiştir. Örneğın Ebû Ali el-Cubbâî’nin (ö.303/915) bu konuda ona bir reddiye yazmış olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁵

4- Ebû’l-Kâsım b. Muhammed el-Belhî el-Ka’bî’ye (ö.319/931) göre mâdum, mâlumdur, kendisinden bahsedilebilendir, ancak, cevher veya araz değildir.⁶⁶

Yokluk hakkında olan diğeri bir önemli nokta da, Arapça’daki yokluk anlamına gelen adem teriminin, Yunanca karşılığı olan privation’un hem yokluk hem de mahrum oluş anlamlarına gelmesidir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak, yokluk kavramı ile idealar arasındaki ilişkiyi incelersek, Eflâtun’un (M.Ö.342) idealar teorisi ile Mutezile’de mâdum anlayışı arasında benzerlikler olduğu söylenebilir. Eflâtun’a göre varlık, bir şeye daha sonradan arız olan bir niteliktir. Ancak şeyler, varlık niteliğı olmadan da şeydirler. Eflâtun, ideaları, bizzât varlıklar gibi algılamıştır. Kendi bütünlükleri içinde idealar, gerçek cevherlerdir ve ezeli olarak vardır ve bu ezelliliklerini yapıcı varlığa (demiurge) da asla borçlu değildir.⁶⁷ İdeaların başlıca özellikleri şunlardır:

1- Onlar bilginin konusudur.

2- Düşüncenin objeleridir. Yani zihnin konusudur. Zira onlar varlık buldukları pratik şeyler yok olduklarında da hatırlanır.

⁶⁴ Hayyât, a.g.e., s.60.

⁶⁵ Bağdâdî, a.g.e., s.180; Gölcük, Şerafeddin, “Hayyât”, *DİA*, XVII, 104.

⁶⁶ Bağdâdî, a.g.e., s.180; Gölcük, a.g.e., XVII, 104.

⁶⁷ Weber, a.g.e., s.52, 59.

3- İdealar, müzakere konusunu oluşturur. Yani kendilerinden bahsedilebilir.

Buradan anlaşılmaktadır ki, Eflâtun'un âlemden önce var olan aslını kabul edip onu mâdum olarak adlandırıp “bir şey” sıfatını verenler, bu asla ideaların niteliklerini vermişlerdir. Diğer bir ifade ile Eflâtun'daki âlem öncesi asıl, kelâmcılarda Eflâtunun idealarından biri haline gelmiştir. Eflâtun'un, âlemin kendisinden meydana geldiğini söylediği asıl yani idealar, madde değildir. Nitekim Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adudiyye* adlı eserinde (ö.908/1502) “içinde bulunduğum şu tarihten dört yüz yıl evvel yazılmış, İslâm Felsefesi hakkında olan, tek nüsha bir kitap gördüm. Orada Aristoteles'ten nakille, tüm filozofların âlemin kıdemi konusunda ittifak ettiklerini, ancak bir kişinin onlara muhalefet ettiğini, o kişinin ise Eflâtun olduğunu söylüyordu” demektedir.⁶⁸ Eflâtun'un *Timaios*'unda da bu anlayışın yer aldığı rivayet edilmektedir.⁶⁹ Diğer felsefe kitaplarında da, Eflâtun'un maddenin sınırlı sayıda atomlardan oluştuğu anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁰ Bu açıklamalara bağlı olarak, Eflâtun'a göre madde kadîm değildir. Her halükarda Mu'tezile'nin, mâdum anlayışında sadece Eflâtun'dan etkilenmiş olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim Şehristânî (ö.508/1115), Mu'tezile'nin mâdum konusundaki fikirlerini, heyûlâ fikriyle ilişkilendirmiş ve bu ilişkilendirmede iki temel noktaya dayanmıştır:

1- Aristocu imkân görüşü: Şehristânî, bunu sûretlerden yoksun ilk madde (heyûlâ) olarak almaktadır.⁷¹

2- Mu'tezile'nin tümellerin (külliyyât) ve türlerin sadece zihinde değil, dış âlemde de varlıklarını kabul etmiş olmalarıdır.⁷²

Mu'tezile kaynaklarında “heyûlâ” hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Ebû'l-Muîn en-Nesefî de (ö.508/1115) Şehristânî gibi, Mu'tezile'nin adem ve mâdum konusundaki görüşlerinin “heyûlâ” ile aynı şey olduğunu söylemiştir.⁷³ Şehristânî,

⁶⁸ Devvânî, Muhammed b. Esad, *Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*, Serveti Fünûn Matbaası 1321, s.8.

⁶⁹ Olguner, Fahreddin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990, s.IV.

⁷⁰ Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s.52.

⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 147, 148.

⁷² Şehristânî, a.g.e, s. 148.

⁷³ Nesefî, a.g.e., I, 74, 77.

Mu'tezile'nin bu tutumunu, filozofların kitaplarını mütâlaa etmelerine bağlamaktadır. Ona göre Mu'tezile, heyûlâyı kabul eden filozofların fikirlerini almış ve onu "mâdum" olarak adlandırmıştır. Aynı şekilde mantıkçıların ve filozofların cins ve türün hakikatinin ortaya konması, zihindeki varlıklar ile dış dünyadaki varlıklar arasında fark, gibi konulardaki görüşlerini almışlardır. Mu'tezile'ye göre "şey" var olmadan önce nasıl "sabit" ise filozoflara göre de, heyûlâ, sûretin var olmasından önce sabittir.⁷⁴ Örneğin Hayyât'a göre varlık halinde cisim olan şeyin yokluk halinde de cisimliliği (cisim oluşu) sabittir. Zira şeyin varlık halinde bir sıfatla vasıflanması mümkün ise, yokluk halinde de aynı sıfatla vasıflanmasını mümkündür. Nitekim araz da her durum ve halde araz olarak isimlendirilmiştir. Hareket de her durum ve halde harekettir. Sükûn, renk, tat, koku, cevher ve cisim de böyledir. Mevcut olan ise, hareket etmeden önce hareketlidir, sükûn halinde olmadan önce durduğu söylenemez.⁷⁵

Öte yandan Hayyât ve onun görüşünde olanlara göre ihdâs etmek (meydana getirmek, oluşturmak), Tanrı'nın fiili değil, bilakis hâdis olandan kaynaklanan bir sıfattır. Zira araz, cismin kendisinin meydana getirdiği bir özelliktir.⁷⁶ İş böyle olunca âlemin sonradan meydana gelmiş (muhtes) oluşu, onlara göre bizzât âlemden kaynaklanmış, âlemin meydana getirdiği bir sıfat olur ki, bu ise mümkün olan bir şeyin kendi kendine oluşması anlamına gelir.⁷⁷ O halde Mu'tezile'ye göre, madumun yokluk halinde bile cevher olarak var olduğu söylenebilir.

Şehristânî'ye göre Mu'tezile, adem yani yokluk hakkındaki görüşlerini filozoflardan, özellikle de Aristo'dan almıştır.⁷⁸ Nitekim İbn Sinâ (ö.428/1036), Aristo'dan naklen şöyle demektedir; "her hâdis, yokluktan neşet etmiştir. Yani yokluk, hâdisin çıkış noktasıdır. Zira nesne, varlık haline geçmeden önce de, bil-kuvve (potansiyel olarak) vardır. Var olmaya ve olmamaya elverişli bir potansiyel güç halinde mevcuttur. Bu özellik ise maddeden başkası için düşünülemez. Madde söz

⁷⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 169.

⁷⁵ Nesefî, a.g.e., I, 75.

⁷⁶ Nesefî, a.g.e., I, 75.

⁷⁷ Şehristânî, a.g.e., s.33, 34; Nader, a.g.e., I, 143.

⁷⁸ Şehristânî, a.g.e., s.169.

konusu oluyor ise, zaman da söz konusu oluyor demektir. Bu taktirde yokluk, varlıktan zamansal bir öncelikle öne geçmiştir. Yani yokluk sabittir ve şeydir.”⁷⁹

Şunu da belirtmeliyiz ki, Şehristânî, her ne kadar Aristo’nun görüşü ile Mu’tezile’nin adem hakkındaki görüşlerinin aynı olduğunu iddia etse de, yukarıda da açıkladığımız gibi, hiçbir Mu’tezile bilgini, yokluğu madde olarak düşünmemiştir. Belki de onlar, Tanrı’nın ilminde sabit olanların hâlis yokluk olamayacağını ispat için “adem-i mümkün” olarak adlandırdıkları yokluğu, “zât, ayn, sabit ve şey” olarak değerlendirmişlerdir. Aynı zamanda onlara göre “şey” kavramı vasıfsızlık anlamındadır. Nitekim birden çok kadîm olamayacağı iddiası ile Tanrı’nın sıfatlarını bile te’vîl eden Mu’tezile’nin, mâduma varlık isnat ederek, yokluğa kadîm gözüyle bakmaları anlamsızdır. Buna delil olarak hiçbir Mu’tezile bilgininin ademi, “vücut” ile nitelememiş olmasıdır. Öyleyse Mu’tezile’ye göre yokluk bir “görüntü” gibidir. Görüntünün mahiyeti vardır. Yani “o nedir” sorusuna cevap olur. Bir önermenin konusu olabilir. Ona hâlis bir yokluk denemez. Tıpkı aynadaki görüntümüze var veya yok diyemediğimiz gibi. O halde mâdum şeydir. Ama “vücut” yani varlık vasfı yoktur.

O halde Mu’tezile, mâdum konusunda filozoflardan etkilenmiştir. Ancak bu etkilenme, Şehristânî’nin vurguladığı kadar da değildir. Yani yokluk hakkında onların fikirlerini aynen kabul ettiklerini söyleyemeyiz. Çünkü Aristo, kadîm bir madde olduğunu ispata çalışırken, Mu’tezile ise bu fikri yıkmaya çalışmıştır. Öyleyse Mu’tezile’nin mâduma şey adını vermesi, ontolojik değil tamamen epistemolojiktir ve imkan halinden fiilî varlık haline geçmedikten sonra, bunlara gerçek anlamda varlık denilemez.

Görüldüğü gibi “şey” kavramı iki kısımdır; birincisi, kendisine “şey” denilmesi zorunlu veya caiz olanlardır. Bunlar ya vardır ya da yoktur. İkincisi ise “şey” ile isimlendirilmesi mümkün olmayanlardır. Bunlar ise ne vardır ne de yoktur. Mesela taş şeydir. Dolayısıyla ya var veya yoktur. Ancak siyahlık için aynı hükmü veremeyiz. Zira var olan siyah vasfıdır. Siyahlık değil. Ancak siyahlığa yok ta diyemeyiz. Zira siyah vasfı, siyahlığından anlaşılabilir. Öyleyse bir şey ne var

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, K= VIII. Kitap, II, 4; Şehristânî, *Nihâyetü’l-Akdâm*, s.33.

ne yok ise o nedir? Bu soruya Ebû Hâşim'in cevabı o “hâl”dir şeklindedir. Nitekim o, hâl teorisini İslâm düşüncesinde ilk ortaya atan kişi olarak karşımıza çıkar.

3) Hâl Teorisi

Sözlük olarak hâl “geçmişin sonu, geleceğin ise başlangıcı, durum, vaziyet” gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu “ahvâl”dır.⁸⁰ Terim anlamı ise, cins ve türlerdeki öznel gerçekliklerdir. Diğer bir ifade ile küllîlerin varlıklarla olan ilişkileridir ki bu Tanrı'nın sıfatları ve ontoloji konularında Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin ortaya attığı teoridir. Bu teorinin, felsefecilerin kullandığı “Külliyâtü'l-Mücerrede”⁸¹ kavramı ile aynı anlamı taşıdığı nakledilmiştir.⁸² Nitekim hâller, bir konunun yüklemeleridir. Özel isimler hariç, bütün yüklemeler küllîdir.⁸³

Şehristânî, yokluk probleminin hâl problemi üzerine kurulu olduğunu belirterek Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin, her iki konuda da birbirine zıt iki görüş arasında olduğunu söyler.⁸⁴ Bazen cins ve türlerdeki öznel gerçekliklere hâl demektedirler. Bu durumda hâl, varlıkların ismi ve sıfatı olup, varlık ya da yokluk ile nitelenemez. Bazen bu gerçekliği “şey” sözcüğü ile ifade ederler ki, bu da mâdumların sahip olduğu hâllerin isimleridir. Bunlar özel olan ile özelleşmediği gibi, genel olanla da genelleşmez.

Örneğin Ebû Hâşim el-Cubbâî'ye (ö.321/933) göre cevherle araz, varlıkla (vücut) yokluk (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki buda cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan hâllerdir. Hâller, arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasitalardır. Hâllere varlık ve yokluk, ezelîlik (kıdem) ve sonradan olma (hudus) gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hâller, bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var da sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi, şey (mevcud) olmaları gerekirdi. Halbuki hâllere

⁸⁰ Cürçânî, *Ta'rifât*, s.110.

⁸¹ Formu yani sûreti olmayan tümel zihni kavramlardır. İlk olarak Eflâtun tarafından ortaya atılmış bir teoridir (bkz. İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalim, *Minhacu's-Sünne* (thk. Muhammed Reşad Salîm), Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1989, II, s.203).

⁸² Adam, Hüdaverdi, *Bazı Kelâm Problemleri*, s. 47.

⁸³ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, s. 129.

⁸⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.141,142.

“şey” denilemez. Bununla birlikte hâller, varlığın zâtıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımının ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılamazlar. Dolayısıyla bunlara şey değil de denilemez.⁸⁵ Hâller cevher olamaz. Cevherin mekân işgal edip etmediği, hareketsiz ya da hareketli olduğu bilinmeden, cevher olduğu bilinebilir. Aynı şekilde hâller, araz da olamaz. Zira bir arazın renk, hareket gibi hâlleri akla gelmeden de araz olduğu bilinebilir. Diğer bir deyişle bir şeyin cevher olduğunu, o şeyin mekân işgal ettiğini hiç düşünmeden anlayabildiğimiz gibi bir şeyin araz olduğunu da, onun bir renk, hareket ve benzeri olduğunu hiç düşünmeden anlayabiliriz. O halde cevherin mekân işgal etmesi aklîdir. Hâller “cevher ve arazın dışında varlık olmadığı” esasına göre, kendini dayatan sorun şudur: hâller cevher ve araz olmadığına göre var olmamaları yani mâdum olmaları gerekir.⁸⁶ Fakat hâller zâtlara attığımız akılla kavranabilir sıfatlar olduğuna ve zâtlar bunlara bağlı olarak benzeşip ayrıştığına göre, bu nasıl tasavvur edilebilir? Buna göre ortaya çıkan sonuç şudur: hâller ne mevcuttur ne de mâdumdur. Şehristânî, bu görüşlerin Meşşâî filozofların etkisiyle ortaya atıldığını savunmuştur.⁸⁷

Mu'tezile'den Cubbâî, oğlu Ebû Hâşim ve Ka'bi'ye göre hâller, arazları cevhere bağlayan ve cevher ile araz arasında bulunan vasıtalarlardır.⁸⁸ Öyleyse Tanrı'nın ve kulların sıfatları açısından hâller, âlim, kâdir, irâde eden gibi sıfatlarla nitelendirmeye sebep olan nedenlerdir. Ebû Hâşim'in “hâl” terimi ile kastettiği anlamın bu olduğu iddia edilmiştir.⁸⁹ Ebû Hâşim'i, bu tür nitelikleri “hâl” adı ile isimlendirmeye zorlayan sebep muhtemelen şu problemdir; bilgili kişi, bilgisiyle câhilden doğrudan zâtı itibarıyla mı, yoksa başka bir sebepten ötürümü ayrılır? Bilen ile bilmeyen arasındaki farklılığın zâta ait olması pek mümkün gözükmemektedir. Zira ikisi de neticede insandır. Ayrıca bu farklılık, bir illete bağlı olamaz. Zira bu durumda farklı olan, diğerinden üstün olmamalıdır. Buna göre bir tarafın âlim olmasındaki farklılığın sadece mânâ ve sıfat sebebiyle olduğunu söylemekten başka yol kalmamaktadır. O halde bu mânâ nedir? Ebû Hâşim'in buna cevabı şudur: “burada âlimin cahilden farklı olması, onun sahip olduğu ilim hâlinde dolaydır.”⁹⁰ O, şöyle der: “her ne kadar hâlin bilinir olduğunu söylemesek de zâtın bir hâl üzere

⁸⁵ Yavuz, “Câhız”, *DİA*, II, 190.

⁸⁶ Şehristânî, a.g.e., s.162; Yavuz, Y. Şevki, “Ahvâl”, *DİA*, II, 190.

⁸⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.148, 162.

⁸⁸ Yavuz, “Câhız”, *DİA*, II, 190.

⁸⁹ Bağdâdî, a.g.e., s.181; Wolfson, a.g.e., s.128; Câbirî, *Arap – İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.300.

⁹⁰ Fıglalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.171.

bilinebileceğini söylemekteyiz. Örneğin bir şahsın ne kadar bilgili olduğunu bilebiliriz. Bu kişi, bu hâli ile cahilden farklılaşmaktadır.”⁹¹ Ebû Haşim’in “üzerinde bulunduğu bir hâlden ötürü” anlamında kullanmış olduğu “hâl” kavramına İlkçağ felsefesinde de rastlanmıştır. Nitekim Grekçe “diathesis” terimi, Ebû Haşim’in zamanında Arapça’ya “hâl, alışkanlık, istidâd, yetenek, tabiat” olarak tercüme edilmişti.⁹² “Diathesis” teriminin bu anlamlarda Aristo’nun *Kategoriler’inde* de kullanılmış olduğu nakledilir.⁹³ Aristo’dan etkilenen Ebû Hâşim, Muammer’in “bilen sıfatının B değil de A hakkında konu edilmesinin sebebi, A’da sonsuz bir mânâlar dizisinin bulunmasıdır” şeklinde formüle edilebilen mânâ teorisine benzer, “hâl” teorisini ortaya atmıştır. Zira Ebû Hâşim, “âlim” teriminin B değil de A hakkında tasdik edilmesini “yalnızca A’nın üzerinde bulunduğu bir hükümden ötürü” olduğunu söyler.⁹⁴ Bu ise, onun yalnızca bilgiye istidatlı olmasından ötürüdür. Aristo’ya göre de, bilgi haline sahip olan yani bilen kimse, bilgiye kabiliyetlidir.⁹⁵

Ancak Ebû Hâşim, hâli cinslere ve türlere, yani küllîlere uygulamasında, ne var ne de yok olarak ele aldığı için Porphyrius’un “beş küllî”si⁹⁶ ile karşı karşıya kalmıştır. Bunun neticesinde, hâllerin, duyulur nesnelerden ayrı, yalnızca zihnî kavramlar olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷

Sonuç olarak hâller Ebû Hâşim’e göre varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihnî ve itibarî durumlardır. Şehristânî ise hâller için şöyle bir tanımlama getirmiştir. “Var olan her şey, onu başkalarından ayıran bir takım özelliklere sahiptir. İşte, varlıkların birbiriyle benzeştikleri ya da ayrıldıkları bu sıfatlara, hâl adı verilir.”⁹⁸

Mu’tezile’ye göre kendisine “sabit olma sıfatı (subût)” isnat edilen, diğer önemli bir problem de “a’yân-ı sâbite”⁹⁹ problemidir.

⁹¹ Bağdâdî, a.g.e., s.181; Câbirî, a.g.e., s.303.

⁹² Wolfson, a.g.e., s.146,147.

⁹³ Bağdâdî, a.g.e., s.181; Câbirî, a.g.e., s.303.

⁹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.155, 162.

⁹⁵ Wolfson, a.g.e., s.146,147.

⁹⁶ Külliyyâtı hamse olarak bilinen beş küllî, cins, nev’, fasl, araz ve hâssadır (bkz. el-Kuveysî, Hasan, *Şerhu’s-Sülemi’l-Münevrak fî İlmi’l-Mantık*, s.53).

⁹⁷ Wolfson, a.g.e., s.149.

⁹⁸ Şehristânî, a.g.e., s.133.

⁹⁹ Sâbûnî, a.g.e. s.61.

4) A'yân-ı Sâbite Problemi

Ayn kelimesinin, dış dünyada, belirli ve somut olan anlamına geldiğini, çoğulunun a'yân olduğunu daha önce söylemiştik.¹⁰⁰ A'yân-ı sâbite ise Tanrı'nın ilminde olan aynlara verilen addır. Yani “suver-i ilmiyye” (ilmî sûretler) için kullanılan bir terimdir. Bu sûretler, Tanrı'nın ilmindeki mümkün varlıkların hakikatleridir. Yani görünür hale gelmeden önce, Tanrı'nın ilminde bilgi olarak mevcut olan varlıkların (sübût), Tanrı'nın ilmindeki mâhiyetleri, gizli hakikatleridir.¹⁰¹ Çoğu kelâm âlimi tarafından bu sûretlerin varlığı reddedilmiştir. Ancak Mu'tezile'ye göre a'yân-ı sâbitenin, potansiyel olarak varlığından (vücûd değil sübûtundan) bahsedilebilir, bil-fiil varlığından bahsedilemez.¹⁰² Bu yönüyle a'yân-ı sâbite fikri, Eflâtun'un idealarına benzer gibi gözükse de, Mu'tezile'ye göre bu kavram, suver-i ilmiyye veya diğer bir adıyla mâlumat-ı ilâhiyye (Tanrı'nın ilminde olan ma'lumlar) anlamına geldiği için idealardan farklıdır. Zira idealar, sadece eşyanın genel sûretleri için söz konusudur ve müstakildir. Yani yaratıcıya bağlı değildir. A'yân-ı sabite konusu, Yeni Eflâtuncu Plotinus'un “bir ve ilk düşünce” görüşüne biraz daha yakın gibidir. Ona göre, görülen âlemde bulunan her şeyin, anlaşılır âlemde kendisine karşılık olan bir ideası, ilk örneği (prototype) vardır. Şu halde idea, geçici bireylerin bir toplamı haline gelen tür değil, ezeli ve ebedî olarak düşünülen bireydir.¹⁰³

Daha önce a'yânların (a'yân-ı sâbite değil) mürekkep ve basit olmak üzere ikiye ayrıldığını; basit olanlara cüz-ü lâ yetecezzâ dendiğini bölünemeyen en küçük parçadan ibaret olduğunu zikretmiştik. İslâm düşüncesi açısından son derece mühim bir yere sahip olan a'yânın basit olanına “cevher” adı verilir.

¹⁰⁰ Bkz. A'yân konusu, s.54.

¹⁰¹ Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.206.

¹⁰² Hayyât, a.g.e., s.19.

¹⁰³ Weber, a.g.e., s.114.

a) Cevher

Cevher,¹⁰⁴ sözlükte “zât, değerli taş, yaratılış, asıl, maya, özellik” anlamlarına gelmesi ile beraber, daha sonraları ‘öz’ anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Değerli olan sözlere de cevher denilmiştir.”¹⁰⁵

Cevher, metafizik anlamda “kendi kendine bir varlığı olup gerçekleşmesi için başka bir nesneye ihtiyacı olmayan şeydir.”¹⁰⁶ Diğer bir ifade ile “mevcudun mahiyeti yani hakikatidir.”¹⁰⁷ Bu anlamda cevher, arazın zıttıdır. Fizik anlamda cevher, mevcudun zıttı olan, belirli bir şeyin özellikleri (mâhiyeti) anlamındadır. Örneğin insanın “hayvan-ı natık” (konuşan canlı) oluşu, onun cevheridir.¹⁰⁸ Bu taktirde cevher, bizzât mevcut değil, mevcutla alakalı olandır. Dolayısıyla cevher, zât, mahiyet ve hakikat sözcükleri ile eş anlamlıdır.

Aristo’nun *Metaphysique* adlı eserinin VII. Kitabında “ousia” (cevher) terimini, Demokritos’un atom kavramı karşılığında kullanmasının yanı sıra, Mu’tezile kelâmcıları, cevherin ilk mebde’ (ilk kaynak) için kullanılmasını önleyebilmek amacıyla¹⁰⁹, cevher kelimesini, “cevher-i ferd, cevher-i vâhid” gibi

¹⁰⁴ Diğer adıyla töz, İng, Substance, değişenlerin özü olarak değişmeden kaldığı varsayılan kavram. Aristoteles buna öz anlamında “ousia” derdi. İdealist edebiyatta şu örneklerle tanımlanır: Balmumu yumuşar, erir, soğur, sertleşir, ama hep balmumudur. Balmumu sonsuzca hep balmumu kalır. Çağdaş fizik, onu özdeğin biçimlerinden biri olarak tanımlar ve durağan kütlesi olan kesikli yapılar (atomlar, moleküller ve bunların bileşimleri) olarak niteler (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Λ= VIII. Kitap, II, 4; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, VI, 384).

¹⁰⁵ Cevherî, a.g.e., I, 217.

¹⁰⁶ Cevherî, a.g.e., I, 217.

¹⁰⁷ Cürcanî, *Ta’rifât*, s.108.

¹⁰⁸ Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1985, s.142.

¹⁰⁹ Çünkü Aristo felsefesinde, varlık öze, ferde, nitelik, nicelik gibi vasıflara sahip nesneye delalet ettiği için, varlığın çeşitli anlamları arasından ilki “öz”dür. Bu ise cevheri de kuşatmaktadır. Aristo’ya göre cevher, mutlak olarak “ilk” olduğu gibi, bilgi ve zaman bakımından da ilktir (bkz. Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.34).

deyimler halinde de kullanmışlar,¹¹⁰ onu, “bölünme kabul etmeyen öz” olarak tanımlamışlardır. Bölünme kabul eden ise, cisim adını alır.¹¹¹

Mu'tezile, genellikle vesilecilik (occasionalism) olarak adlandırılan¹¹² atom ve araz metafiziğini kabul etmiştir. Bu metafiziğin temeli, Tanrı'dan başka evrendeki her şeyin iki ayrı unsurdan, atom ve arazlardan (nitelikler) meydana gelmiş olmasıdır. İslâm kaynakları, atomcu metafizik anlayışın Dırâr b. Amr'ın (ö.200/815) ve Nazzâm'ın (ö.231/845) dışında tüm Müslümanlarca benimsendiğini kaydederekler.¹¹³ Vâsıl'ın çağdaşı olan Dırâr, atom ya da cevher anlayışlarını reddetmiş, cismi bir nitelikler (arazlar) toplamına indirgemıştır. Böylece cevher, bir kez meydana geldiğinde, diğer arazların taşıyıcısı (substratum) olur. Dırâr b. Amr'a göre âlemin aslını bütünüyle arazlar teşkil eder. Hiçbir cisim, renk, tat, koku, hayat veya ölüm gibi arazlardan yoksun bulunmaz; buna karşılık her cisim, ilim, kelâm ve kudret arazlarını içermeyebilir. Zıt arazlardan biri açık, diğeri gizli olarak cisimde bulunabilir. Birisi yok olunca diğeri ortaya çıkar. Bundan dolayı cisimde ardarda bulunabilirler. Bu da arazların sürekli olmadığını gösterir.¹¹⁴ Nazzâm ise, Aristo'nun cevherin sonsuza bölünebilirliği görüşüne katılmıştır.¹¹⁵ O, cevherin, uzunluk, en ve derinliğinin olmadığını söyler. Ona göre cevherin tek bir yönü vardır.¹¹⁶

Filozoflar cevherin beş kısım olduğunu söylemişlerdir. Bunlar heyûlâ, sûret, cisim, nefis ve akıldır. Bir cevher, başka bir cevher için yer teşkil ediyorsa heyûlâ

¹¹⁰ Cüz'ü la yetecezzâ konusu ilk olarak Tanrı'nın ilim ve kudreti hakkındaki kelimî tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Kur'ân'ın belirttiği üzere Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşattığına göre “her şeyin” yani bütün bu kainatın ilimle kuşatılabilir dolayısıyla sonlu olması gerekir. Diğer yandan Kur'ân'da “her şeyi bir bir sayar” (Cin, 72/24) buyurulduğu için evrendeki nesneler sayılabilir olmalı, yani sınırlı sayıda parçadan oluşmalı, sınırlı sayıda parçalara bölünebilmelidir. Bunun için Hayyât'ın naklettiğine göre nesneler parçalardan meydana gelir. Zira parça bütünün parçasıdır. Yani âlemde bir bütün meydana getiren nesnelerin parçaları vardır. Zira bütünün bütün oluşu, parçalardan toplanmış olmasındandır. Bu durumda âlemdeki nesnelerin hepsi parçalardan ibarettir. Parçaların Tanrı'nın ilmi tarafından kuşatılabilmesi ve sayılabilmesi için sonlu ve sınırlı olması gerekir. Bu da bir noktada daha alt parçalara ayrılmayan bir parçada bölünmenin durmasını gerektirir (bkz. Hayyât, *İntisâr*, s.16, 17; Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DİA*, VII, 453).

¹¹¹ Cevherî, a.g.e., s. 217; İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalim, *Minhacu's-Sünne* (thk. Muhammed Reşad Salîm), Mektebetü' b-nü Teymiye, Kahire 1989, II, 530.

¹¹² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.52.

¹¹³ Eş'arî, a.g.e., s.308; İbn Hazm, a.g.e., V,92.

¹¹⁴ Eş'arî, a.g.e., s.305, 345; İbn Hazm, a.g.e., V, 66.

¹¹⁵ Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Arâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Dârü'n-Nedm, Kâhire 1989, s.120; Nesefî, a.g.e., s.50; Pines. S., *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn* (Arapçaya çev. Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî), Mektebetü'n-Nahda, Kâhire 1946, s.9; Fığlalı, a.g.e., s.62.

¹¹⁶ Pines, a.g.e., s.10.

adını alır. Başka bir cevherde hulul ediyorsa (içine girip, onunla bütünleşiyorsa), sûrettir. Eğer hem sûret, hem de yerden oluşmuşsa cisimdir. Bu özelliklerden hiç birisini taşımayanı ise, cevher-i mufârik adını alır.¹¹⁷

b) Heyûlâ

Sözlükte “madde ve sûret (form)” gibi anlamlarda kullanılan heyûlâ, terim olarak “cismin şekli için yer olan, birleşme ve ayrılmaya kabiliyeti bulunan, cisimde yerleşmiş cevherdir. Kendisinin bir sûreti yoktur. Bil-kuvve halinde cisimde bulunur.”¹¹⁸

Heyûlâ (hyle) Grekçe “üle” kelimesinden Arapça’ya girmiştir. Aristo felsefesinin İslâm düşüncesine etkisinden sonra, felsefedeki terim anlamıyla İslâm düşüncesinde de kullanılmaya başlanmıştır. Felsefî anlamını ise, Aristo’nun ünlü “madde-sûret” (hylomorphism)¹¹⁹ teorisine borçludur.¹²⁰

Aristo’nun, heyûlâyı “tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” şeklinde tanımlaması¹²¹ bu cevherin tek başına varlığından söz edilemeyeceği anlamına gelir. Esasen “hyle”, tabiî varlık olan maddede gerçekleşen sûrettir. Madde ise, sırf kuvveden ibarettir. Varlığı bil-kuvvedir. Sûretle birleşmeksizin fiilen gerçekleşemez. Örneğin, odun yakılınca duman olur. Aristo’ya göre dumanın tabiatı, odunun tabiatından başkadır. Fakat yakıldığı zaman odun “yok olmuş” ve “yokluktan duman meydana gelmiş” değildir. Aksine odunun değişen bir yönü ve henüz duman olmamış, başka bir unsuru vardır. Öyleyse odunda, onun cevherini meydana getiren iki unsur vardır. Bunlardan birisi, odunda ve dumanda müşterek kalan, ötekisi ise değişik olan unsurdur. Müşterek olan birinci unsura Aristo “hyle” ve ayrı olan ikinci unsura ise “sûret” adını verdiği kaydedilmiştir. Heyûlâ

¹¹⁷ Şehristânî, *Milel*, II, 188, 194; Devvânî, “*Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*” üzerine yazılmış “*Tavâlî' haşiyesi*”, Serveti Fünun matbaası 1321, s.41; Cürcânî, *Ta'rifât*, s.108, 109.

¹¹⁸ Cevherî, a.g.e., II, 658.

¹¹⁹ Bu teoriye göre Aristo, maddeyi, zıtları kendi üzerinde taşıyan, fakat onlarla karışmayan ezeli bir prensip olarak görmekte, onu yokluktan ayırarak ezeli bir imkân başka bir tabirle potansiyel güç olarak görmektedir. Ancak madde devamlı bir noksanlık içerisindedir. Formel sebepler onun bu noksanlığını tamamlar. Böylece madde, form yani sûret ile tamlığa ve yetkinliğe kavuşur (Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.44).

¹²⁰ Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1987, VI, 199, 216; a.mlf. *Mebâhis*, I, 145;

¹²¹ Olguner, Y. *Kumeyr'den*, s.126; Weber, a.g.e., 72.

odunda ve dumanda tektir. Sûret ise ayrıdır. Odun sûreti onu odun haline getirir. Duman sûreti ise onu duman yapar. Öyleyse heyûlâ bütün cisimlerde tektir. Bu cisimlerin sabit ve müşterek bir unsurudur. Sûret ise cisimden cisme değişir. Heyûlânın mâhiyeti, nitelik ve niceliği yoktur. Yalnız başına bulunmaz ve bilinemez. Ancak onun, sûretle oluşacak cevher içinde var olduğu bilinir. Heyûlâ ve sûret “oluşan iki şey” değil aksine iki sebeptir. Bunların birleşmesinden kevn (oluş) meydana gelir.¹²²

Aristo felsefesinde “madde” ayrıca sebepliliğin de bir parçasıdır. Belirsizliğin ilkesi olan madde, belirliliğin ilkesi olan sûreti alma kabiliyetinde olduğundan oluş sürecinde değişmenin imkânı anlamında bir sebep teşkil etmekte¹²³ ve buna “maddî” (heyûlânî) sebep denilmektedir. Madde, özü itibarıyla daima küllî olan sûrete, cisim planında ferdiyet kazandırdığı için, aynı zamanda tabîî âlemde ferdîleşmenin de ilkesidir.¹²⁴

Aristocu ve Yeni Eflâtuncu anlamıyla “heyûlâ” İslâm felsefesi geleneğinde Mutezili görüşlere sahip ve aynı zamanda ilk İslâm filozofu olan Kindî tarafından sistemleştirilmiştir.¹²⁵

Netice olarak Aristo’ya ait olan “madde ve sûret” nazariyesi, tabiat filozoflarının ana unsurunu teşkil ettiğinden Mu’tezile kelâmcılarından bazıları tevhid esası gereği âlemin ezeli olduğu fikrine götüren bu teoriyi reddetmek ve âlemin hâdis olduğunu kanıtlamak için Demokritos’a ait atom teorisine benzer bir atom teorisi geliştirmişlerdir.

c) Atomcu Dünya Görüşü

Araştırmacılar tarafından “mütekaddimûn dönemi” olarak adlandırılan Hicrî II. Yüzyılın ilk çeyreği ile VI. yüzyıl arası, felsefî eserlerin tercüme edilmesi sonucu olarak, Mu’tezile bu eserleri incelemeye başlamış ve bu eserlerden etkilenecek kendi

¹²² Râzi, *Mebâhis*, I, 145; a.mlf. *Metâlib*, VI, 199, 216; Olguner, *Y. Kumeyr’den*, s.127.

¹²³ Tantâvî, a.g.e., XXI, 255.

¹²⁴ Olguner, a.g.e., s.127.

¹²⁵ Olguner, a.g.e., s.127.

düşüncelerini geliştirmişlerdir. Bunların başında büyük bir ansiklopedist olan Ebû'l-Huzeyl (ö.235/849) bulunuyordu. Çoğu araştırmacının da belirttiği gibi, kelâmcılar arasında, felsefe ile kelâmı gerçek anlamda ilk birleştiren şahıs, Ebû'l-Huzeyl'dir. Felsefeyi Bağdat'ta öğrenen Ebû'l-Huzeyl, Yunan filozofu Demokritos'un (M.Ö.420) öğretilerinden olan atom düşüncesini kabul etti. Fakat Demokritos'un anlayışının aksine, atomlar yaratılmışlardı. Ortadan kaldırılabilirlerdi. Çünkü ezeli ve yegane yaratıcı Tanrı'ydı.¹²⁶

Ebû'l-Huzeyl'in, Yunan ve Hind etkilerine açık bulunan Basra'da yaşamış olmasına dayanarak, ilk İslâm atomculuğunun dış kaynakları hakkında bazı görüşler ileri sürülebilir. Her ne kadar Ebû'l-Huzeyl'in bu kültür dairelerindeki atomcu akımları tanıdığına dair kesin deliller yoksa da, gerek Yunan gerekse Hind atomculuğuyla benzerlikler taşıyan görüşleri, bize onun her iki kültürle de ilişki kurduğunu göstermektedir. Sokrat öncesi felsefeye dair bilgi verilen Aristo'ya ait *mâ Ba'detü't-Tabî'a* ve *es-Semâü't-Tabîû* gibi kitapların tercüme edilmesi, onun bu görüşünü temellendirmesine yardımcı olmuştur.¹²⁷ Bu eserlerin Mu'tezile kelâmındaki atom görüşü üzerinde önemli etkiler yaptığı inkar edilemez. Görünen odur ki, Mu'tezile kelâmcıları, Demokritos (M.Ö.420)'çu atom fikrini bölünmeyen, üç boyutlu olmayan ve dolayısıyla yer kaplamayan geometrik nokta kavramıyla yorumlayan metinlerden edinmiş olmalıdırlar.¹²⁸ Yine Ebû'l-Huzeyl, yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilen ve Süryanî Hristiyan olan Abd el-Mesih b. Nâimâ el-Hımsî (ö.220/835) tarafından tercüme edilen *Thologia* (Asolocya) ve *De Causis* kitaplarından da istifade etmiş olmalıdır. Bu kitaplar, sudur nazariyesi geniş bir şekilde ele almalarıyla şöhret kazanmıştır.¹²⁹ Ayrıca o dönemde tercüme edilmiş olan Aristo'nun *Metaphysique*'in XIII. Kitabında atomlarla nokta arasında paralellik kurmakta, Plutarkhos'a nispet edilen diğer bir eserde ise atom fikri ya Eflâtun'un "idea" sı ya da Aristo'nun "form" (sûret) anlayışına yakın anlamda ele alınmaktadır.¹³⁰

¹²⁶ Hilav, Selahaddin, *Felsefe El Kitâbı*, s.57.

¹²⁷ Küçük, Hasan, *Antik Çağdan Günümüze Sistematik Felsefe Tarihi*, s.61.

¹²⁸ Kutluer, "Cevher", DİA, VII, 452.

¹²⁹ Düzgün, a.g.e. s.93; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.22, 23.

¹³⁰ Küçük, a.g.e., s.61.

Ebû'l-Huzeyl'den sonra, atomun boyutlarının olup olmadığı ve arazların atomlara nispet edilip edilemeyeceği hususunda, Ebû Hâşim el-Cubbâi gibi Mu'tezile'nin Basra gurubu, atomun arazsız ve boyutlu, Kâ'bî gibi Bağdat gurubu ise arazlı ve boyutsuz olduğu fikrini savunmuşlardır.¹³¹ Muhtemelen Ebû'l-Huzeyl'in boyutsuz atom fikrinden daha sonra vazgeçilmiş olması, üç boyutlu cisimlerin nasıl olup boyutsuz atomlardan meydana geldiği şeklindeki paradoksu aşmak gereğinin bir sonucudur.

Nazzâm, Ebû'l-Huzeyl'in atom konusunda ortaya attığı bu teoriye alternatif bir teori olarak, ileride de bahsedeceğimiz ünlü tafra (sıçrama) kuramını geliştirdi.¹³² Eş'arî'nin *Makâlât*'ında bildirildiği şekliyle, Nazzâm'ın çözümü şöyledir: "Nazzâm bir cismin ikinci bir yere uğramaksızın üçüncü bir yerde olmasının mümkünüğünü iddia etmiştir. Bunun için o birkaç sebep ileri sürmüştür. Bunlardan birisi topağın hareket etmesidir. Zira topağların altı ince olması ile beraber yukarı tarafı daha kalındır. Bu sebeple dönme halinde, yukarı taraf daha fazla hareket etmiş olur. Bununla beraber topağ aynı anda hareket eder ve aynı anda durur."¹³³ Nitekim atomcu anlayışı kabul etmemesi, onu bu teoriyi geliştirmeye zorlamış gibidir.

Etkilenme derecesi ne olursa olsun atomculuğa Mu'tezile'nin getirmiş olduğu yorum, Demokrit tarafından ortaya atılan, nesnelerin cismanî, dolayısıyla yer kaplayan, ezeli değişmez, sonsuz sayıda atomlardan meydana geldiğini var sayan Yunan atomculuğundan farklıdır.

Nitekim Yunan filozoflarından Leikippos ve Demokritos tarafından ileri sürülen, Epiküros ve Lucretius tarafından geliştirilen atomcu anlayışa göre, yalnız atomlar ve boşluklar vardır. Bu atomların şekil ve boyutları birbirinden farklıdır. Hareketlerinin etkisi ile çeşitli şekilleri oluştururlar. Bunun bir neticesi olarak, evrendeki varlıkları meydana getirirler. Ancak kendileri değişikliğe uğramazlar. Kainattaki değişimler atomların mekânîk tarzda birleşip ayrılmalarından ibarettir.¹³⁴ Var olan şey, yok olmaz, yoktan da hiç bir şey var olmaz, âlemde rastlantı yoktur, her

¹³¹ Pines, a.g.e., s.5,7; Kutluer, a.g.e., VII, 453.

¹³² Şehristânî, *Milel*, I, 56; İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.54; Ebû Ride, *min Şüyyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*, s.129.

¹³³ Eş'arî, a.g.e., s.321; Şehristânî, *Milel*, s.I, 56.

¹³⁴ Hilav, a.g.e., s.153; Weber, a.g.e., s.35,36; Capelle, a.g.e., s.21, 51.

şeyin bir sebebi vardır. Bu sebep ise, sonucunu muhakkak doğurur. Atomlar fizik nitelikleri itibarıyla sonsuz bir çeşitlilik göstermekle beraber, kimyasal açıdan aynı özellikleri taşır. Nesnelerdeki farklılıklar, atomların sayı büyüklük biçim ve düzenindeki farklılıklardan doğar. Dolayısıyla atom ve boşluk dışındaki şeyler, zihinsel ve duyumsal idraklerimizin bir işidir. Yani eşyaya ait niteliklerin ontolojik mahiyetleri yoktur. Renk, ısı, ses vs. gibi hissî nitelikler, birer vehimden ibarettir.¹³⁵

Atom anlayışı İslâm dünyasında ilk defa Mutezilî kelâmcılarca geliştirilmiş olması nedeniyle, daha başlangıçta dini bir karakter kazanmıştır. Bu yüzden Yunan Materyalizmi ile İslâm'ın yaratılış doktrini arasındaki tezaadın, Yunan ve İslâm atomculuğuna da yansımış olması muhtemeldir. Demokrit'in savunduğu atom fikrinin tersine İslâm kelâmında Ebû'l-Huzeyl tarafından ilk defa zikredilen ve diğer İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından geliştirilen atom nazariyesine göre, atomlar yok iken var olurlar yani yaratılırlar. Oluş (kevn), Demokrit'in de savunduğu gibi atomların birleşmeleri ve ayrılmasıyla meydana gelir. Fakat oluşta mekânîk bir sebep ve zorunluluk yoktur. Zira bu doktrin, ilâhî irâdenin hürlüğü ile çelişir. Yine atomlar belirli sayıdadır.¹³⁶ Dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece, hareket ve sükûn nispet edilebilir. Birbiriyle birleşen atomlar, cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku gibi arazları alırlar. Arazlar ise, duyu yanılmasından ibaret olmayıp, fiilen mevcuttur. Ancak cisim arazsız, arazda cisimsiz olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdir. Ancak onların birleşik hali olan cisim, üç boyuta sahiptir.¹³⁷ Bu anlayış, Demokritos'un sonsuz sayıda ezelî yer kaplayan atomlarının tam zıttı bir anlayıştır. Kelâmcıların bu fikirlerindeki temel amaçları, Tanrı'nın ilim ve kudretini sınırlamamak, âlemin oluşunu ispat etmek, yaratılmış sonlu ve sınırlı âlem anlayışına ulaşmaktır.

Bütün bu söylediklerimizden hareket ederek söyleyebiliriz ki, Mu'tezile'nin İslâm felsefesi'ne yaptığı en önemli etki, âlemin işleyiş sürecini açıklamak için

¹³⁵ Gökberk, a.g.e., s.36, 37.

¹³⁶ Bu sebepten dolayı, yaratılmış şeyler hakkında “tümü, hepsi, başlangıç noktası” gibi kavramlar kullanılabilirken, kadîm varlık için bu kavramlar kullanılamaz. Bu durum, kadîm varlık ile hâdis varlığın birbirine benzememesinden kaynaklanmaktadır (bkz. Hayyât, a.g.e., s.16, 17).

¹³⁷ Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 453.

komple bir sistem oluşturacak tarzda, maddî atomların ve zaman atomlarının kombinasyonundan oluşan bir atom teorisi geliştirmiş olmalarıdır.

Bu teori, her ne kadar köklerini Yunan, özellikle Epikür felsefesinde buluyorsa da geliştirilmiş haliyle bunlardan önemli farklılıkları vardır. Nitekim Aristo'dan sonra Yunan felsefesi Epikuros'la teoriden çok pratiğe yönelmiştir. Epikuros, felsefeyi ilmî hayatın hizmetine sokmaya çalışmış, bu maksatla Demokritos'un atomcu fikrine sarılmıştı. Ne var ki, atomcu görüşte tam bir determinizm hakimdi. Yani atomlar tabîî ve zorunlu olarak hareket ediyorlardı. Bu durumda atomlardan meydana gelen insan da, bütün âlem gibi, atomların tabiatına tâbî olacaktı. Oysa Epikuros'a göre insan hürriyeti çok önemliydi. Bu sebeple Demokritos'un görüşünde olan atomların zaruri hareketleri anlayışını kaldırarak atomlara kendiliğinden hareketi yani hürriyeti verdi. Dolayısıyla insana da hürriyet vermiş oldu.¹³⁸

Ebû'l-Huzeyl, Demokritos'tan etkilenmekle beraber, onun teorisini, onun kullanmadığı bir alanda, yani atomları Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanmıştır. Atomlar sınırlı ve yaratılmış oldukları için onların toplamı olan âlem de sınırlı ve sonludur. Sonlu ve ölümlü olan şeyler ise, yaratılmıştır. Öyleyse atomlardan oluşan âlem de yaratılmıştır ve yok olacaktır. Yani kelâmî bir tabirle âlem, hâdistir.

Aristo'nun formal mantığını kabul eden kelâmcıların, bu mantıkla birlikte onun fiziğinin, metafiziğinin ve matematiğinin kavramlarını da kullanmaya başlamaları, atomcu felsefenin İslâm kelâmı'na iyice sinmesini sağlamıştır. Söz konusu kavramların bu şekilde kullanılması sebebiyle Gazzâlî, (ö.505/1111) özellikle de Fahreddin Razî (ö.606/1209) sayesinde felsefe ile kelâm konuları iç içe girmiştir.¹³⁹

Ebû'l-Huzeyl, bir taraftan Epikuros gibi, tabîî sebepliliği, ilâhî sebepliliğe bağlarken, diğer taraftan, açıklamalarında, Demokrit'in akılcılığından da hareket etmiştir. Ancak şu da bir gerçektir ki Demokritos ve onun fikrinde olanlara göre

¹³⁸ Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İfav Yayınları, İstanbul 1996, s.17.

¹³⁹ Düzgün, a.g.e., s.92.

atomlar yaratılmış değil, başsız ve sonsuzdurlar. Dolayısıyla Demokritos'un atomlar dünyasında, yaratıcı anlamda Tanrı tasavvurunun yeri yoktur.¹⁴⁰

Yine Demokrit'e göre atomlar, fiilde bölünemezler. Ancak kuvvede yani güçte bölünebilirler. Ebû'l-Huzeyl'e göre ise ne fiilde ne de güçte bölünebilirler. Böylece atomcu görüş üç temel ilkeye dayanmıştır:

a- Varlıkta cevher ve arazlardan başka bir şey yoktur.

b- Arazlar peşpeşe iki anda varlıklarını koruyamazlar.

c- Cevherler, arazlardan ayrılmazlar.¹⁴¹

İslâm Kelâmı'nın cevher anlayışında hareket ve sükûn halindeki atom fikri itibar gördüğü için kelâmcıların çoğu, bu hareketi mümkün kılacak bir boşluk (halâ) bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple Yunan felsefesine paralel olarak, atomlar arasında bulunduğunu kabul ettikleri bu boşluğun, daha çok ontolojik veya zihni olup olmadığını tartışmışlardır.

d) Halâ

Sözlükte halâ, “boş olmak, boş kalmak” anlamında mastardır. Boşluk anlamında isim olarak ta kullanılmıştır. İstılahta kendisinde bir mütemekkin (yer kaplayan şey) olmayan mutlak mekân ya da boşluktur.¹⁴² Kelâm terminolojisinde ise bu sözcük ile fezâ (uzay) kastedilir. Bu boşluğun özelliği, içinde cismin oluşması ve cisme zarf olmasıdır.¹⁴³ Halâ, Eflâtun'a göre cisimden bağımsız olarak var olan boyut,¹⁴⁴ kelâmcılara göre ise cismin doldurduğu var sayılan farazî boşluk anlamındadır.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Küçük, a.g.e., s.62; Capelle, a.g.e., s.167.

¹⁴¹ Câbirî, a.g.e., s.244, 245.

¹⁴² Cevherî, a.g.e., I, 369.

¹⁴³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.135.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, K= IX. Kitap, II, 37.

¹⁴⁵ Cürcânî, a.g.e., s.135.

Bağdat Mu'tezilîleri âlem içinde ve dışında boşluğun varlığını reddederken Mu'tezile'nin Basra ekolü, boşluğun varlığını kabul etmiştir. Bağdat Mu'tezilesi'nin boşluğun varlığı ve yokluğu için geliştirdiği yedi delil şunlardır:

1- Atomlar arası mesafeler, birbirine nispetle az, çok yahut eşit olabilir. Bu mesafe boşluktan oluşsaydı, boşluk, ontolojik bir gerçeklik (sabit şey) olmadığı için ölçülememesi gerekirdi.

2- Bizim boşluk olarak algıladığımız, eğer algılanıyorsa nasıl hiçlik olabilir.

3- Beden üzerinde şişe çekerken şişenin deriyi kendine çektiği görülür. Demek ki kainat, boşluğu reddetmektedir.

4- Havası alınmış şişenin, suya sokulunca su ile dolması, âlemde boşluğun olamayacağını gösterir.

5- Serrakâtü'l-mâ (sıvı hırsızı)¹⁴⁶ denilen cihaz boşluğun olamayacağını ispatlar.

6- Bir kavanoza dolan su, genişmeyi bulacak boşluk bulamadığı için kavanozu çatlatır.¹⁴⁷

Bu delillerden bazısı, boşluğun yokluğunu, bazısı da tabiatın boşluktan nefret ettiğini vurgulamaya yöneliktir. Bu delillerden hepsinin Yunan yahut Hellenistik kaynaklarda karşılıkları olduğu iddia edilmektedir.¹⁴⁸ Bağdat Mu'tezilesi'nin Ebû Hâşim Cubbâî'nin öncülüğünde boşluğu inkar etmesi, onların, atomu, arazları olan fakat boyutları olamayan cevher kabul etmeleri ile alakalıdır. Basra Mu'tezilesi ise atom fikrini kabul ettiklerinden dolayı, atomun hareketini açıklayabilmek için boşluk fikrini kabul etmek zorunda kalmışlardır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Sözlük anlamı “sıvı hırsızı”dır. Ağız ile gövdesi aynı genişlikte ve dibinde küçük delikler olan bu cihaz, suya batırılıp ağız tıkanırsa, dibindeki deliklerden su akmaz; ağız açıldığında akmaya başlar. (bkz. Kutluer, “Halâ” *DİA*, XV, 222).

¹⁴⁷ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan Seyyid), Beyrut 1979, s.47, 55.

¹⁴⁸ Kutluer, “Halâ” *DİA*, XV, 221.

¹⁴⁹ Nisâbü'rî, a.g.e., s.47,51.

Sonuç olarak gerek Yunan felsefesinde gerek İslâm kelâmında, mekânın tanımı ve hareketin açıklaması ile ilgili olarak geliştirilen alternatif görüşler, kaçınılmaz olarak boşluğun kabul veya reddedilmesine yol açmıştır. Filozof ve kelâmcıların bu tutumlarının cevher anlayışlarıyla ilgisi vardır. Atomcu cevher anlayışına bağlı olan akımlar, genellikle boşluğu kabul eğiliminde olmuşlar, Hilomorfist (madde-sûret) yanlısı Aristocu akımlar ise, boşluğu imkansız görmüşlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Basra ekolü ile Eş'arî ve bazı Mâtürîdîler, atom anlayışları sebebiyle halâyı kabul etmiş, İslâm filozofları ise, Eflâtuncu Ebû Bekr er-Râzî ve Aristo tenkitçisi, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî dışında boşluğu reddetmişlerdir.

Daha önce âlemin a'yân ve arazlardan oluşmuş olduğunu, a'yânın, basit ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayrıldığını, bunlardan basit olanının “cevher”, bileşik olanının ise “cisim” adını aldığını söylemiştik. Bu düzen içerisinde, cismin konumu da ayrı bir öneme sahiptir.

e) Cisim

Sözlükte “belli bir kütlesi olan, üç boyutlu varlık anlamında kullanılan bu kelime, ruh ve nefis gibi soyut kavramların karşısı olarak da kullanılmıştır.”¹⁵⁰ Filozoflar cismin iki terim anlamı olduğunu söylerler. Birincisi en, boy ve yüksekliğe sahip kütledir. Buna cism-i tabîî adını vermişlerdir. Ancak yapılan bu tanım, fazla makbul olmamıştır. Örneğin kürelerin en ve boyu olmadığı halde cisim olduğunda şüphe yoktur. İkinci olarak cisim, sadece kütle, maddenin miktarı ve kemiyet anlamlarında kullanılmıştır.¹⁵¹ Bu tanım, küre gibi eni boyu olmayan cisimleri de kuşatması sebebiyle daha tamdır.

Cisim, bileşik ve basit olmak üzere iki kısımdır. Bileşik olan, kendisinde farklı hakikatlerin toplandığı, örneğin hayvan (canlı) gibi bir cisim iken, basit olan tek bir hakikate sahip, örneğin su gibi cisimlerdir. Her halükarda cisim, cüzlere sahip olmalıdır. Nitekim Mu'tezile bilginleri de, cismin cüzlerden oluşması konusunda hem

¹⁵⁰ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.103.

¹⁵¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*, I, 561-563.

fikirdirler. Ancak bu cüzlerin en az kaç olacağı ve cismin nasıl tanımlanacağı konusunda değişik görüşler belirtmişlerdir; örneğin Hişâm b. Amr el-Fuvâti (ö.200/815) “cismin parçalanmayan otuz altı atomdan oluştuğunu, atomların kendi başlarına temasa geçemeyeceklerini, ancak altısı bir araya gelerek bir aslı oluşturacaklarını, bu asılların bir araya gelip, cisimleri oluşturduğunu” söyler.¹⁵²

Muammer b. Abbâd (ö.220/835) ise Mu'tezile'nin genel cisim tanımına uyarak “cismin uzun, geniş ve derin olduğunu ve sekiz parçadan meydana geldiğini” söyler.¹⁵³ Bu tanıma göre bir parça diğeriyle bir araya gelerek boy, onlara benzer iki parçanın eklenmesiyle en ve bunlara benzer dört parçanın eklenmesiyle derinlik meydana gelir ki işte bu da cisimdir.

Ebû'l-Huzeyl'in, cisim hakkında şöyle dediği nakledilmektedir: “bana cisimlerden bahsedin. Arazların dışında kalanlardır diyeceksiniz değil mi? yoksa bazı cisimler araz, bazı arazlar ise cisim midir? Eğer bazı cisimlerin araz olduğunu veya aksini söylerseniz bu akıllı bir kimsenin iddia edeceği bir şey değildir. İkisinin birbirinden farklı olduğunu söyleyecek olursanız, bu taktirde de cisim ve araz ikileminde sınırlı kalırsınız.”¹⁵⁴

Buna göre, cisim terimi etrafındaki asıl tartışma kelâm âlimleri arasında cereyan etmiştir. Zira Ebû'l-Huzeyl'in bu sözlerinden cisim hakkında değişik tanımların yapıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin atom fikrini benimseyen Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Huseyn es-Sâlihiyye'ye göre cisim, “hareket ve sükûn gibi arazların yüklendiği şeydir.”¹⁵⁵ Sâlihî bu tarifıyla atom ve cevherin aynı anlamda olduğunu vurgulamıştır. Bağdat koluna mensup İsâ es-Sûfî gibi bazı düşünürler ise cismi “bir araya getirme (te'lif) ve birleşme (ictima') ile gerçekleşen şeydir” şeklinde tanımlamışlardır. Mesela iki atom bir araya gelir de birleşirse her biri başlı başına bir cisimdir. Ayrıldıklarında ise hiç biri cisim değildir.¹⁵⁶ Bağdat ekolünden Muhammed b. Abdullah el-İskafî (ö.240/845) ise “cismin asıl anlamının bir araya gelme (teellûf) olduğu ve bunun gerçekleşmesi içinde en az iki parçanın (cüz) bulunması gerektiği”

¹⁵² Eş'arî, a.g.e., s.304.

¹⁵³ Eş'arî, a.g.e., s. 304.

¹⁵⁴ Hayyât, a.g.e., s. 20.

¹⁵⁵ Eş'arî, a.g.e., 301.

¹⁵⁶ Eş'arî, a.g.e., 301.

düşüncesindedir.¹⁵⁷ Bu tanıma göre parçalardan her biri, koku, tat ve benzeri arazları yüklenebilirse de, tek bir atom olarak kaldıkları sürece bunlara cisim adı verilemez.

Bazı Mu'tezilî düşünürler ise cismin tanımında, belli atomları ön plana çıkarmışlardır. Mesela Ebû'l-Huzeyl'e göre cisim, alt-üst, sağ-sol, iç-dış olmak üzere altı parçanın bir araya gelmesiyle oluşur. Bunlardan hiç birisi tat, koku gibi arazları yüklenemez. Ancak bir araya gelirlerse, cismi oluşturur ki, ancak bu şekilde söz konusu arazları yüklenebilirler.¹⁵⁸

Nihayet Abbâd b. Süleyman (ö.520/864) cismin cevher ve onun tabiatından ayrılması mümkün olmayan arazlardan meydana gelmiş olup, mekânın kendisi olduğunu söylemekte ve cevherden ayrılabilen arazların cismin tanımı içinde yer alamayacağını ifade etmektedir. Buna dayalı olarak Tanrı'nın cisim olamayacağını, zira cisim olduğu taktirde, mekânla özdeşleşeceğini belirtmektedir.¹⁵⁹

Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden İbrahim en-Nazzâm, genel atom telakkisinden ayrılarak “uzun, geniş ve derin olan şey” diye tarif ettiği cismin parçalarının sınırlı sayıda olmadığını, bunların sonsuzca bölünebileceğini söylemiştir. Diğer Mu'tezile bilginlerinin aksine Ona göre cisimler, arazlar gibi sürekli yenilenme içerisinde.¹⁶⁰ Böyle bir iddianın neticesinde sanki Nazzâm, Aristo gibi maddenin kadîm olduğunu iddia etmiş gibi gözükmektedir. Hatta bu sebepten ötürü İbn Râvendî tarafından tenkit de edilmiştir.¹⁶¹ Fakat Hayyât, İbn Râvendî'nin bu tenkitini yersiz bularak, Nazzâm'ın maddenin kadîm olduğunu söylemediğini iddia ederek Nazzâm'ı savunmuştur. Zira Hayyât'a göre maddenin kadim olması, maddenin sonsuza bölünebilirliğinden değil, bölünen parçaların birbirine nispetle büyük ya da küçük, az ya da çok olmasından anlaşılır. Örneğin bir dağ, sonsuza bölünebildiği gibi, hardal tanesi de sonsuza bölünebilir. Ancak dağın yarısı, hardalın yarısından büyük ve daha fazladır. Fazlalık ve azlık, büyüklük ve küçüklük gibi arazlarla vasıflanan şeyler ise kadîm olamaz.¹⁶²

¹⁵⁷ Eş'arî, a.g.e., 302, 303.

¹⁵⁸ Eş'arî, a.g.e., s.302, 303; Tehânevî, a.g.e., I, 258.

¹⁵⁹ Eş'arî, a.g.e., s.304, 305.

¹⁶⁰ Eş'arî, a.g.e., s.304; Hayyât, a.g.e., s.33, 34; Tehânevî, a.g.e., I, 258.

¹⁶¹ Hayyât, a.g.e., s.33.

¹⁶² Hayyât, a.g.e., s.33, 34.

Dırâr b. Amr, Hişam b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esam ise farklı açılardan Ebû'l-Huzeyl'in atom fikrine karşı çıkmışlardır. Bunlardan Dırâr, atom ve cevher fikrini bütünüyle reddederek, cismi bir arazlar toplamı olarak kabul etmiştir. Arazların taşıyıcısı yine arazlardır. Buna karşılık Hişam b. Hakem ve çağdaşı Esam, cevher-araz dualizmini reddederek, her şeyi tek cisme indirgemişlerdir.¹⁶³

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise, cismin oluşabilmesi için, onu oluşturan cüzlerin bir araya gelmesi ve bu işlemin en az iki yerde (mekânda) gerçekleşmesi şarttır. Ona göre bir cisimde en az sekiz cüz olmalıdır.¹⁶⁴

Sonuç olarak Mu'tezile, bazı istisnalar dışında cismin atom denilen maddi unsurlarla, araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul etmiş gözükmektedir. Felsefi eserlerin tercümesi ile kelâm terminolojisine giren cisim terimi hakkında değişik açıklamalar yapılmış, ancak asıl tartışmalar araz konusunda yoğunlaşmıştır.

B) ARAZ

Sözlük anlamı olarak araz, “sonradan ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan, durum, kaza, hastalık, felaket” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, “var oluşu, ancak kendisini taşıyan, başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutamayan şey, cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamlarında kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimidir.”¹⁶⁵ Kur’ân’da dört yerde geçer.¹⁶⁶ Bu ayetlerin hepsinde onunla, geçiciliği dolayısıyla dünya malı kastedilmektedir.

Araz ve cevher kavramları İslâm düşünce tarihinde felsefe, mantık ve daha geniş bir şekilde kelâm deyimleri olarak kullanılmasına, Aristo’nun eserleri ve Porphyrius’un, onun *Kategoriler*’ine giriş olarak yazdığı *İsagoge* (İsagoji)’nin Arapça’ya tercüme edilmesi ile başlamıştır. Nitekim Aristo’ya göre araz, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu

¹⁶³ Eş’arî, a.g.e.,s.59.

¹⁶⁴ Eş’arî, a.g.e., s.303.

¹⁶⁵ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s.192; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, X, 74.

¹⁶⁶ Nisâ, 4/94; A’râf, 7/169; Enfâl, 8/67; Nûr, 24/33.

zaman karşılaşılan şeydir. Ona göre bütün nitelikler arazdır.¹⁶⁷ Bu arada cevher, sûret ve fiil, asıl varlığı temsil eden kavramlardır. Ancak araz, kısmen yokluğun temsilcisidir. Mantık düzeninde Aristo'ya göre araz, bütünden öncedir. Çünkü o, bir varlığa ait olan ve onda kabul edilendir. Fakat o, ne sabit, ne de varlığı zarurî olandır. Belirli bir sebebi yoktur. Öyleyse araz, bir şeyin cevherine bağlanmayandır.¹⁶⁸ Görülüyor ki Aristo, arazı ontolojik ve metafizik bir bağlamda ele almakta ve ona yokluk nazarıyla bakmaktadır. Aristo'nun arazı, cevhere bağlanmayan sıfat olarak algılaması,¹⁶⁹ Mu'tezile'nin de bu açıdan arazları, cevhere bağlanan ve bağlanmayan arazlar olmak üzere iki kısma ayırmasına sebep olmuştur.

Cevhere bağlanan arazlar;

1-Cevhere ait olan özelliklerdir ki bu özellikler cevherin var olduğu zamanda da, yok olduğu zamanda da mevcuttur.

2-Varlık arazı,

3- Tehayyüz yani mekan tutma arazı,

4-Varlık arazının hizalanmayı da gerektirmesidir.

Cevhere bağlı olmayan arazlar;

1-Arazları kabul edebilme özelliği,

2-Arazların zât ile bir hizada beraber bulunabilme özelliğini taşıma arazıdır.¹⁷⁰

Buna paralel olarak Kâdî Abdülcebbar, “araz, sözlükteki anlamıyla, varlığa ilişen ve asla sürekli olmayan şeydir. Bu nedenle bulut için “âriz” denmiştir”¹⁷¹

¹⁶⁷ Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.39,40; Razî, *Mebâhis*, I, 237.

¹⁶⁸ Bolay, a. g. e., s.39,40.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Organon V Topikler*, Kitap IV, s.90.

¹⁷⁰ Nader, a.g.e., II, 134.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.230, 231.

şeklinde arazi tanımlar. Terim olarak araz, ‘varlığı gelip geçici olan şey’ dir. Ona göre arazın cevher ve cisimler gibi sürekli olması gerekmez. Bekâ arazları ise bunun aksinedir. Zira bu çeşit arazlar sürekli dir. Şu var ki, bekâ arazlarının sürekliliği, kendi zıtları ile ortadan kalktığı için, cevher ve cisimlerin sâbit olan sürekliliği gibi değildir”¹⁷² şeklinde arazi tanımlamaya çalışır. Bu ifadeden, Abdülcebbar’ın, arazın sözlük anlamına sadık kalarak, terim anlamına da yön verdiği görülmektedir.

Araz, dış dünyada varlık kisvesine bürünürse, Aristo’nun da demiş olduğu “bir şeye ait olan şey” haline gelir.¹⁷³ Bu görüşe bağlı olarak, kelâmcılar, cevherlerin arazlardan ayrılmayacağını savunmuşlardır. Bu ifade, araz, ya da arazları olmayan hiçbir cevherin bilinemeyeceği anlamına gelir. Bir cevher belirli bir arazi taşıyorsa, bu durumda onun zıddını taşıması zorunludur. Örneğin cevher, hareket arazından çıkınca, sükûn, uzunluk arazından çıkınca, kısalık, hayat arazından çıkınca, ölüm arazını taşır. Bunun temelinde ise “arazları taşıyanın, iki zıttan birini taşıması zorunludur” yargısı yatmaktadır.¹⁷⁴ Aynı yargının bir benzerine de Eflâtun’un sahip olduğunu görüyoruz. Eflâtun’a göre de arazları taşıyan cevher, ancak, iki zıt arazdan birini taşır. Çünkü her bir araz, zıttının doğmasına neden teşkil eder.¹⁷⁵ Nitekim canlı olanın, cansız olandan farklılaşması da ancak bu arazlar ile gerçekleşir. Zira cansız varlıklar için bu yargı geçerli değildir. Mesela cansız olan, siyahlık ve beyazlık gibi iki zıt arazdan hiç birini taşımayarak kırmızı olabilir. Buna karşı, canlı varlığın bilgi, kudret, irâde gibi arazları ya da bunların zıtlarını taşıması zorunludur.¹⁷⁶

Mu’tezile’den Esam ise, arazların varlığını kesinlikle reddeder. Ona göre, cismin niteliği, mesela rengi ve şekli, cismin bütünlüğünde mevcuttur. Bu sebeple arazların bağımsız bir varlığından söz edilemez. Fakat Dırâr b. Amr, Nazzâm, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, âlemin aslının araz olduğunu ve cisimlerin arazların birleşmesinden meydana geldiğini savunmuşlardır. Öte yandan Nazzâm, cevherin varlığını inkar ederken, bütün arazları tek hareket arazına bağlamıştır.¹⁷⁷

¹⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.230, 231.

¹⁷³ Râzî, *Mebâhis*, I, 237.

¹⁷⁴ Câbirî, a.g.e., s.245.

¹⁷⁵ Eflâtun, *Phaidon* (çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir), M.E.B.Yayınları, İstanbul 1989, s.28, 29.

¹⁷⁶ Câbirî, a.g.e., s.245.

¹⁷⁷ Bağdâdî, a.g.e., 316.

Mu'tezile'den özellikle tevellüd görüşüne inananlar, bu öğretiyi hürriyet doktrinlerine uygun bulmamışlardır. Neticede bazı Mu'tezilî düşünürler, bu görüşü reddederek bir kısım arazlara kesin bir devamlılık isnat ettiler. Örnek olarak Ebû'l-Huzeyl, irâde ve hareketi devamlı olmayan arazlar sınıfına ve renk, hayat, bilgi gibi diğer bazı arazları da, devamlı (bâkî) olan arazlar kategorisine soktu.¹⁷⁸ Bişr b. el-Mu'temir (ö.210/825), el-Cubbaî, oğlu Ebû Hâşim, Neccâr(ö.220/835), Dırâr ve daha başkalarının da bu görüşü benimsedikleri söylenmektedir.¹⁷⁹ Nitekim Bişr, renk, tat, yaş, kuru, soğuk, sıcak, acizlik, güç yetirme, hastalık, sağlık, görme, körlük, işitme, sağırılık gibi arazları Tanrı'nın yaratmadığı, sadece insanın tabiatı ile oluşan arazlar olduğunu savunduğu nakledilir.¹⁸⁰ Ancak Hayyât, Bişr'in, bu sözleriyle, insanın müdahalesi neticesinde oluşan arazları kastettiğini, insan müdahalesi olmayan renk, koku vs.nin Tanrı'nın fiili olan arazlar olduğunu söyler.¹⁸¹

İnsanın özgürlüğünü ortaya koyabilme adına varılan bu netice sonunda, Mu'tezile'den bir kısmı, Bişr önderliğinde, Tanrı'nın cevherlerin arazlarını dolaysız (tevellüd olmadan) olarak yaratamayacağını savunmak zorunda kalmışlardır. Diğer bir kısmı ise arazlar hakkında bir takım zorlama ve yorumlarda bulunmuşlardır. Örneğin araz olarak sadece hareketi kabul eden Nazzâm, hareketin sürekli olmasını mümkün görmemiştir.¹⁸² Muhtemelen onun diğer arazları kabul etmeme sebebi, yukarıda beyan ettiğimiz Bişr'in düşmüş olduğu zorluktan kurtulmak istemiş olmasıdır. Hareketin bir araz olarak kabulü ise diğer arazlarda olduğu gibi bir zorlamaya ihtiyaç bırakmamaktadır. Çünkü hareketin, hareket olabilmesi için mutlaka bir başlangıç noktası olmalıdır. Bu ise hareketin sürekli yani kadîm olamayacağı anlamına gelir ki, diğer hâdis varlıklar gibi o da yaratılmış olur.

Ebû'l-Huzeyl, oluşun (kevn), hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ayrı bir araz olduğunu kabul eder. Nazzâm ise âlemdeki bütün oluşumları hareketle izah ederek asıl araz olarak sadece hareketi kabul eder. Nazzâm'a göre sükûn'da bir dayanma (itimâd) hareketidir. Geri kalan bütün araz ve cisimler, hareket arazının değişik görünümleridir. Renk, koku, tat, ses gibi arazlar ise latif cisimlerin

¹⁷⁸ Nitekim Kâdî Abdülcebbar'da buna yakın bir sınıflama yaparak, idrak edilebilen ve edilemeyen arazlar bulunduğunu söylemektedir (bkz. Kâdî, *Şerh*, s.92, 93).

¹⁷⁹ Hayyât, a.g.e., s. 62, 63.

¹⁸⁰ Hayyât, a.g.e., s.63.

¹⁸¹ Hayyât, a.g.e., s.63.

¹⁸² Eş'arî, a.g.e., 358.

hareketlerinden ibarettir. Bu görüş, Aristo'nun araz hakkındaki görüşü ile büyük ölçüde benzeşmektedir. Zira Aristo'ya göre hareket salt bir arazdır.¹⁸³ Hareket eden ve ettiren bir anda olmalıdır. Öyleyse hareket, hareket edendedir. Çünkü hareket, hareket ettiricinin fiili sonucunda hareket edenin fiil haline gelmesidir. Bu taktirde hareket ettirici bil-fiil göz önüne alındığında hareket edenin kendisidir. Böylece cismi meydana getiren de arazlardır.¹⁸⁴ Muammer'e göre ise, âlemde sadece sükûn arazı vardır. Zira âlemdeki her şey nihayetsizdir. Gerçek anlamda adet ve miktar söz konusu değildir. Hareket gibi görünen şey, aslında bir cevherin birinci mekândan sonra ikinci mekânda sükûnudur. Tanrı arazları yaratmamıştır. Bilakis arazlar, cisimlerin kendi tabiatlarının ürünüdür.¹⁸⁵ Nefs ve ruha gelince, ona göre bunlar araz değildir. Cisim de değildir. En, boy ve derinliği yoktur. Bilakis bunlar cevherdir.¹⁸⁶

Yine Esam, âlemde sadece cevherlerle cisimlerin bulunduğunu, bunların dışında araz diye bir şey bulunmadığını savunmuştur. Buna göre üç boyutu bulunan, hareket eden veya duran, birleşik veya ayrı olan, canlı ve cansız, kokulu ve renkli cisim vardır; cisimden ayrı olarak genişlik, uzunluk, derinlik, sükûn, birleşme, ayrılma, hayat, ölüm, koku ve renk gibi arazlar mevcut olmadığı gibi bunların cisimde kümûn (gizli, tabiatında mevcut) halinde bulunması da söz konusu değildir. Esam, bu görüşe bağlı olarak ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyetinin bulunmasını, insanın hayat, ölüm, kudret gibi cisiminden ayrı niteliklere sahip olmasını imkansız kabul etmiş, insanı sadece his ve idrak etme özellikleri bulunan bir varlık olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁷

Sonuç olarak, Mu'tezile'nin cevher ve araz metafiziğine ilgilerinin sebebi, tamamen Tanrı'nın mutlak kudretini korumak ve yalnız eşyanın varlığa gelmesini değil, aynı zamanda eşyanın her an varlıkta durmasını da doğrudan O'nun müdahalesine yüklemek arzusudur. Zira Mu'tezile, Tanrı'nın eşyadaki arazları yaratmaktan vazgeçtiği anda, onların varlığının sona ereceğini ileri sürmüştür. Bu nedenle tercüme faaliyetleri neticesinde kelâm terminolojisine katılan yeni bir kavram da "araz" olmuştur.

¹⁸³ Aristoteles., *Metafizik*, K= XI. Kitap, II, 122.

¹⁸⁴ Aristoteles, a.g.e., K= XI. Kitap, II, 123.

¹⁸⁵ İbn Hazm, a.g.e., V, 35; Zehebî, a.g.e., X, 546.

¹⁸⁶ el-Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, VI, 96.

¹⁸⁷ Eş'arî, a.g.e., s.331.

1) Arazların Sınıflandırılması

Mu'tezile'ye göre doksan çeşit araz varsa da, bunların esasî oluş (kevn) ve renklerle ilgili olan arazlardır. Oluş, cevherin hareket, sükûn, oluşum, uzaklık, yakınlık gibi çeşitli durumlarını ifade eder. Oluş arazlarının bir kısmı ve renk arazlarının tamamı hakkındaki bilgilerimiz, zorunlu bilgilerdendir.¹⁸⁸

Mu'tezile arazları çeşitli kısımlara ayırır. Mesela Nazzâm, arazları, insanın meydana getirmeye güç yetirdiği ve yetiremediği olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Güç yetirdiği araza örnek "hareket", yetiremediği "idrak" gibi. Ebû'l-Huzeyl ise hareket, sükûn, hayat, ölüm gibi mahiyeti bilinebilen, renk, koku, tat gibi mahiyeti bilinemeyen arazlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır.¹⁸⁹

Mu'tezile'ye göre ilim de, irâde gibi kalbe ait olan fiillerdendir. Ebû Hâşim, bunu insanın irâde ve düşünmesi esnasında, kalbinin yardımına baş vurması ile delil getirmiştir. Zira bu, ilim ve irâdenin yerinin kalp olduğunu gösterir. Ona göre irâde, elde veya beyinde olamaz. Zira irâde eden, irâdesi esnasında onlara yönelmez. Aynı durum, ilim için de geçerlidir. Onun yeri de, filozofların belirtmiş olduğu beyin değildir.¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim'in bu görüşüne katılmayarak şöyle der; "bu görüş, tıpkı eski filozofların 'ilmin yeri beyindir. Çünkü düşünen kişi, elini başına koyarak düşünür. Konuşurken dilini kullandığı gibi, düşünürken de beynini kullanır.' demesi gibidir. Bunun gibi insanın nasıl ki düşünürken başını öne alması, düşünce yerinin beyin olmasını gerektirmezse, ilim ve irâde esnasında da kişinin kalbine yönelmesi, bunların yerinin kalp olduğunu göstermez. Dolayısıyla ilmin ve irâdenin yerinin kalp olduğuna dair aklî bir delil olamaz. Bu yerin kalp olduğuna dair yegane delil, vahiydir."¹⁹¹

Kâdî'nin sözlerinden anlaşıldığı üzere, Mu'tezile bilginleri arazların mutlaka bir yere bağımlı olması gerektiği konusunda ittifak halindedirler. Ancak, insana ait olan arazların yeri konusunda, onlar da filozoflar gibi, değişik görüşlere sahiptirler.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Tekîf*, s.41, 42, 54, 55.

¹⁸⁹ Bâkılânî, *Temhîd*, s.266.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, II, 28, 30.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., II, 28, 30.

Her halükarda arazların müstakil varlığından bahsedilemeyeceği için, cevherle bağlantıları olmaları zorunludur.

2) Arazların Cevherlerle Olan Bağlantıları

Mu'tezile kelâmcılarının çoğuna göre araz, cevher olmadan var olamaz. Zira arazlar, cevherle birlikte var olabilir. Ancak Ebû'l-Huzeyl, arazın, cevhersiz de olabileceğini öne sürmüştür. İbn Râvendî ve Ebû Hüseyin es-Sâlihî de bu görüşü benimsemişlerdir. Basra Mu'tezile'sine göre ise cevher, kevn (oluş) arazından ayrı olamaz. Ka'bî ve Bağdat Mu'tezile'sine göre, cevher, renk arazından ayrı değildir. Bişr b. Mu'temir, cevher-i ferdin hiçbir araz taşımadığını söyler. Mu'tezile kelâmcıların çoğunluğuna göre, bir araz aynı anda iki yerde bulunamaz. Ebû Ali Cubbâî ve oğlu Ebû Hâşim ise bunu mümkün görürler. Nazzâm'a gelince o, arazın cisme, cismin araza dönüşebileceğini, arazların cevherlerde kûmun (gizli) halde olduğunu iddiâ etmiştir.¹⁹²

Sonuç olarak Mu'tezile'nin cisim, cevher ve araz hakkında ki görüşleri beş noktada toplanabilir.

1-Nazzâm'a göre, hareket dışında tüm arazlar, latif cisimlerdir. Bu iddia Demokritos ve Epiküros temellidir.¹⁹³

2-Arazların cisim olmadığı görüşü ki, bu görüş de Aristo temellidir. Aynı teorinin Augustinus (ö.430)¹⁹⁴ tarafından da savunulması, yaklaşımlarıyla benzerlikler taşıması da ayrı bir değerlendirme konusudur.¹⁹⁵

3-“Arazlar cevherlerden ayrılmaz” önermesidir. Bu yargıyı savunan Mu'tezilî düşünürler, Ebû'l-Huzeyl, Hişam el-Fuvâtî (ö.228/815), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.220/835), Muhammed b. Abdullah el-İskafî (ö.240/855) ve Ebû Ali el-

¹⁹² Eş'arî, a.g.e., s. 309, 313, 327, 370.

¹⁹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.318; Nader, a.g.e., II, 26.

¹⁹⁴ Kuzeybatı Afrika'da Thagaste'de doğdu. Onun felsefesi, Ortaçağ Hristiyan Felsefesinin çıkış noktası ve bundan sonra gelişmeyi belirleyen temel olmuştur. Aynı zamanda onun felsefesi, Hristiyan kilisesinin öğretisidir (bkz. Gökberk, Macit, a.g.e., s.135).

¹⁹⁵ Nader, a.g.e., II, 24, 26.

Cubbâî'dir. Onlardan önce aynı yargının Demokritos ve Epiküros tarafından savunulduğu nakledilmektedir.¹⁹⁶

4-“Arazlar, cevherleriyle beraberdir, varlığında cevhere muhtaçtır” önermesidir. Bîşr b. el-Mu'temir tarafından savunulan bu önermeyi, daha önce Aristo'nun da iddia ettiği zikredilir.¹⁹⁷

5-“Hareketten başka araz yoktur” önermesidir. Nazzâm tarafından savunulan bu yargıda Hind felsefesi ve Stoa felsefesinin (Revâkiyyûn, Stoic, Stoical) etkisi olduğu iddia edilmiştir.¹⁹⁸

Araz kabul edilen “hareket” ve “sükûn” problemlerine filozof ve kelâmcılar ayrı bir yer vermişlerdir.

3) Hareket ve Sükûn Arazları

Aristo'nun *De Coelo et mundo* (gök hakkında)¹⁹⁹ adlı eseriyle kendisine isnat edilen *De Mundo* (âlem hakkında) adlı kitap, İslâm dünyasına *es-Semâ ve'l-Âlem* şeklinde birleştirilerek aktarılmış ve bu eser felsefi İslâm kozmolojilerinin Helenistik kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Bu esere göre ilk hareket, içe doğru çevrilerek dönüşler gerçekleştirir. Bu şekilde işleyen âlemin Aristo'ya göre ezelî oluşu, daha sonra bu fikri yoktan yaratma inancıyla telif ederek yorumlamaya çalışan Müslüman düşünürler için problem teşkil etmiştir. Aristo'nun İslâm dünyasında yaygın olarak *Mâ Ba'det-Tabia* adıyla bilinen *Metaphysica*'sına ait çeşitli bölümler özellikle “Lamda” bölümü yani XII. bölüm, âlem tasavvurunu metafizik kavramlarla temellendirme hususunda Müslüman düşünürleri oldukça etkilemiştir. Nitekim onun bu eserinde geliştirdiği ve başlıcalarını cevher, araz, madde, sûret ve dört sebep fikrinin teşkil ettiği teoriler ile Tanrı ve sıfatları gibi konular, İslâm düşüncesinin de başlıca temaları haline gelmiş, fakat bunlar Müslüman düşünürler tarafından

¹⁹⁶ Nader, a.g.e., I, 173, 174.

¹⁹⁷ Nader, a.g.e., I, 173, 174.

¹⁹⁸ Nader, a.g.e., I, 173, 174.

¹⁹⁹ Bu kitap ilk olarak İbn el-Batrîk tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (bkz., Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s.136).

yorumlanarak ele alınmıştır.²⁰⁰ Bu değişmenin en çok Tanrı-âlem münasebeti daha doğrusu âlemin yaratılışı konusunda olduğu söylenebilir.²⁰¹

Kelâm ilminin hicrî II. yüzyılda şekillenmeye başlaması esnasında, bu ilmin kurucuları, fiziği, metafizik gayelerine ulaşma vasıtası olarak görmüşlerdir. Bu sebeple hareket ve sükûn gibi kavramlar da, kelâm terminolojisine katılmıştır. Kelâm bilginleri daha çok, mekân konusu üzerinde durduklarından, hareketi buna uygun olarak tanımlamaya çalışmışlardır. Buna göre hareket, bir cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikâl etmesidir. Hareketin oluşması için iki mekâna ihtiyaç vardır. Cevherin, birinden diğerine geçmesi yoluyla, iki ayrı mekânda, iki ayrı zaman içinde bulunuşu, hareketi oluştur. Ancak ilk mekân, hareketin esas kaynağıdır.²⁰²

Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd, hareketi tamamen inkâr etmiştir. Ona göre cisimler, sükûn halindedir. Zira birinci mekânda sakin olan cisim, ikinci mekânda da sükûn halinde görülür.²⁰³

Nazzâm ise sükûnu da bir hareket olarak kabul eder. Ona göre hareket ile oluş (kevn) aynı anlamı ifade eder.²⁰⁴ Aristo'ya göre de hareket, oluş anlamındadır. Zira asıl hareket, töz yani cevher bakımından oluştur (kata ousian). Bunun dışındaki hareketler ise, yer değiştirme hareketi (phora), niteliksel değişme (alloiosis), niceliksel büyüme (auksesis)dir. Bunlar mutlak hareketler olmayıp, asıl hareket, tözsel oluşa bağlıdır.²⁰⁵ Yine Nazzâm'a göre bütün hareketler, cismin bir mekâna nispetinden ibarettir. İnsan bilgisi ve irâdesi, ruhun hareketleridir.²⁰⁶ Benzer bir görüşün Eflâtun tarafından da savunulduğunu görüyoruz. Zira Eflâtun'a göre de, hareket eden yegane şey, ruhtur. İnsana ait hareket eder gibi gözüken her şey, ruhun hareketiyle hareket eder.²⁰⁷

²⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, Λ= XII. Kitap, II, 141; Kaya, Mahmut, "Aristo" *DİA*, III, 377.

²⁰¹ Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, II, 357.

²⁰² Yavuz, Yusuf Şevki, "Hareket", *DİA*, XVI, 120.

²⁰³ Eş'arî, a.g.e., s.343, 345; Ebû Ride, min Şüyuhî'l-Mu'tezile, s. 131, 132.

²⁰⁴ Eş'arî, a.g.e., s.325, 355; Şehristânî, I, 55; Ebû Ride, a.g.e., s.132

²⁰⁵ Aristotle, *The Complete Works Of Aristotle*, (*Physics*, V, 1, 225 a 12-20), (İng. çev. Barnes, Jonathan), The Revised Oxford Translation, United States of America 1995, I, 380; Aristoteles, *Metafizik*, VIII. Kitap, II, 4.

²⁰⁶ Eş'arî, a.g.e., s.325, 355; Şehristânî, I, 55; Ebû Ride, a.g.e., s.132

²⁰⁷ Aristoteles, *Organon V Topikler*, Kitap VI, s.173.

İslâm düşüncesinde, cevher-i ferd (parçalara ayrılamayan en nihâî parçacık) düşüncesini ortaya atan ilk kişi, Mu'tezile ekolünün önde gelen bilginlerinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Elimizdeki mevcut olan kaynaklardan anlaşıldığı üzere, bu teori, ilk olarak Tanrı'nın ilim ve kudreti hakkındaki kelâmî tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Şöyle ki Kur'ân'ın belirttiği üzere, Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşattığına göre "her şeyin" yani bütün bu evrenin sonlu olması gerekmektedir.²⁰⁸ Fizik alanında Yunan Filozofu Demokritos'un öğretilerinden olan atom düşüncesini alan Ebû'l-Huzeyl, "hareketin başı ve sonu yoktur demek istemiyorum ancak sükûnun devamlılığını iddia ediyorum" demiştir.²⁰⁹ Buna göre hareketin unsurları sonludur. Hareketin bütünü de bu unsurların toplamından ibarettir. Bu sebeple Ebû'l-Huzeyl, "hareketin bütünü sonludur." çıkarımına varmıştır. Bu konuyu detaylı bir şekilde inceleyen Ebû'l-Huzeyl, "şayet sonlu olmasalardı, ezeli olurlardı."²¹⁰ diyerek hem hâdis nesnelerin, hem de bunların hareketlerinin sonlu olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Ebû'l-Huzeyl, bu noktada "başlangıcı olanın sonu da olmalıdır" diye formüle edebileceğimiz Aristocu düşüncüyü ve "başlangıcı olan bir şeyin sonunun olmaması düşünülemez" şeklinde Eflâtun'a atfedilen düşüncüyü takip ediyor gözükmektedir. Fakat Kur'ân'da ki cennet ve cehennem ebedî olarak var olacağını söyleyen ayetler,²¹¹ onu, bu çıkarımları İslâm'la uzlaştırma çabası içerisine sokmuştur. Bunun sonucu olarak, hâdis şeyler ve hareketlerinin bir başlangıca sahip olduğunu söylemesi, onu, bunların bir sona da sahip olduklarını söylemeye sevk etmiştir. Hareketin sona ereceği ve cennet ile cehennemdekilerin hareketlerinin de son bulup sükûna ereceği şeklinde olan görüşü,²¹² tamamen ilgili Kur'ân ayetleriyle Aristo'nun yukarıda söylediğimiz görüşüyle uzlaştırma arayışının neticesidir. Ebû'l-Huzeyl geliştirdiği sükûn teorisinin, onu hem yukarıdaki prensibin ihlalinden, hem de Kur'ân ayetlerini göz ardı etmesinden kurtaracağına inanmıştır. Fakat bu uzlaştırma çabasının onu Aristocu prensipten alıkoymadığı bir gerçektir. Zira Aristo, Ebû'l-Huzeyl'in tam zıddına, hareketin ezeli ve ebedî olduğunu savunmuştur. Hatta buna bağlı olarak,

²⁰⁸ Hâyyât, a.g.e., s.16, 17.

²⁰⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 52; Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, III, 660; İbn Teymiye, *Minhâc*, I, 147.

²¹⁰ Hâyyât, a.g.e., s.18.

²¹¹ Örneğin bkz, Hicr, 15/48, Duhân, 44/56, Ra'd, 13/35, Sâd, 38/54.

²¹² Eş'arî, a.g.e., 475; Şek'a, Mustafa, *İslâm bi Lâ Mezâhib*, Dâru'l-Mısriyye, Lübnan 1989, s.381; Çağatay, Neş'et – Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965, s.99.

zamanı, öncelik ve sonralık bakımından hareketin sayısı olarak tanımlamıştır. Ona göre hareket ve zaman, ezeli ve ebedi olduklarına ve temellerini ancak tözde yani cevherde bulduklarına göre (çünkü hareket, hareket edendedir) bundan çıkacak sonuç ezeli ve ebedi olan bir tözün (veya tözlerin) var olduğudur.²¹³ Ebû'l-Huzeyl'de bu teoriden kısmen etkilenmiş olsa gerek, hareketin devamlılığının mümkün olduğunu söylemiştir. Ancak yukarıda bu görüşünün Aristo ile zıt olduğunu söyledik. Çünkü Ebû'l-Huzeyl, asla hareketin ezeliğini kabul etmez. Onun iddia ettiği, hâdis olan bir cismin, devamlı harekette bulunmasının mümkün olmasıdır.²¹⁴ Ancak bu devamlılık, hareketin ezeli olduğu anlamına gelmez. Nitekim cisimler hâdis olduğuna göre, onun hareketi de hâdis olmaktan öteye geçemeyecektir.

Aristo'nun hareketin ezeli olduğuna dair fikirleri, Abd el-Mesîh b. Abdullah el-Hımsî en-Naimâ (ö.220/835) tarafından “*es-Semâü't-Tabîr*” adıyla tercüme edilen eseri²¹⁵ vasıtasıyla İslâm dünyasına girmiştir. Aristo bu kitabında hareketi; hareketlilik bakımından, hareket ettirici yönünden, hareket itibarıyla, zaman açısından ve madde yönünden inceleyerek, hareketin ezeli oluşunu ispat etmeye çalışmıştır.²¹⁶ Aristo'ya göre formun madde ile ilişkisi, harekete, ya da maddeyi kuşatan dünyadaki her şeyin tâbî olduğu değişime neden olur. Yani hareket, kuvve halinde olanın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.²¹⁷ Bu çıkarımın sonucu olarak evren hareketten diğer harekete gitmekte, hareket ise öncesiz olmaktadır.

Ebû'l-Huzeyl'in çağdaşı olan Nazzâm ise atom teorisini reddetmiş ve Yunan filozoflarının büyüklerinden olan Anagsagoros'un (M.Ö.429) kuramını²¹⁸ benimsemiştir. “varlıkların tümü aynı zamanda yaratılmıştır. Öncelik ve sonralık ortaya çıkıştadır, yaratılıştaki değildir”²¹⁹ diyerek kûmûn ve zuhûr (gizlilik ve açığa çıkış) kuramını geliştirmiştir. Bu teorinin sonucu olarak Nazzâm, fiziksel zorunluluğu ön görmektedir.

²¹³ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap, II, 158.

²¹⁴ Hayyât, a.g.e., s. 21.

²¹⁵ İbn Nedîm, a.g.e., s.340.

²¹⁶ Olguner, Y. *Kumeyr'den*, s.128; Bolay, *Aristo Metafizigi*, s.72.

²¹⁷ Zeller, a.g.e., s.217.

²¹⁸ Onun fizik anlayışına göre, tıpkı Empedokles gibi, önce Elea okulunun fiziginden hareket eder. Buna göre, hiçbir şey doğmaz, hiçbir şey yok olmaz. Doğum ve ölüm, çoğalma ve azalma gibi gördüğümüz olayların hepsi eşyanın içinde bulunan ilkel öğelerin yer değiştirmesinden, birbirleriyle karışma veya ayrışmasından kaynaklanan bir görünüşdür (bkz. Capelle, a.g.e., s.21).

²¹⁹ Capelle, a.g.e., s.21.

Ebû'l-Huzeyl'in, âlemdaki her şeyin atomlardan meydana geldiği şeklindeki genellemelerine, mesafe, zaman ve hareket de girmektedir. Bunların atomlardan meydana gelmeleri, yine sınırlı ve sonlu oluşlarıyla ilgilidir. Bu noktalardan meydana gelen mesafe çizgisinde, anlardan oluşan bir zaman boyunca sürekli yaratılıp yok edilen hareket atomlarının oluşturduğu “yer değiştirme” fikrini kabul etmeyen Nazzâm, ünlü tafra (sıçrama)²²⁰ kuramını geliştirmiştir.²²¹ Çünkü Nazzâm'a göre atom olmayınca, cismin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Ona göre her bütün, sonsuza kadar bölünebilen parçalardan oluşmaktadır. Yani parçanın her yarısının bir yarısı vardır. Bölme işleminde, ikiye bölünemeyen parçalar için bir sınır yoktur. Böylece sonsuz noktaların yan yana gelmeleriyle oluşan bir uzaklığı kat etmeleri için, sonsuz anlardan oluşan bir zaman gerekir.²²² Bağdâdî, Nazzâm'ın bu teoriyi Hişâm b. Hakem er-Râfîzî (ö.190/805) ile Yunan filozoflarının bölünemeyen bir parçanın olamayacağı hakkındaki görüşünü aldığını, sonra kendisinden önce kimsenin düşünmediği “tafra” teorisini geliştirdiğini söylemektedir.²²³

Nitekim Yunan filozofları arasında da, Parmenides (M.Ö.IV.yüzyıl) ve Elea'lı Zenon (M.Ö.430), hareketi inkar etmişlerdi. Gözlenen ve gerçek olan hareketi inkar etmek için de, algının gerçeği yansıtmadığını söylediler. Onlara göre algılarımız aldatıcı olup, gerçek bilgiye erişmez. Fenomenler dünyası bir hayaldir. Gerçek dünya, aklın dünyasıdır. Bunun bilgisi de mantık ilkeleri ile kazanılır. Bu sebeple dünyada çokluk, hareket ve değişme yoktur. Bu dünya, sabit ve hareketsiz bir gerçektir.²²⁴ Ancak Parmenides ve Zenon, bu hareketli hayal dünyasının, o gerçek dünyadan nasıl doğduğunu açıklayamadılar. Dolayısıyla tekliğe dayanan felsefî sistemleri, ikili hale (dualism) dönüşmüş oldu.

²²⁰ Tafra, Buud, Fark, sıçrama, kelime anlamı olarak iki nokta arasındaki uzay ölçümüdür. Ruh biliminde kullanılan matematik ve fizik terimidir (bkz. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 349; İbn Hazm, a.g.e., V, 41).

²²¹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.54.

²²² Şerif, a.g.e., I, 244.

²²³ Şehristânî, *Milel*, I, 55; Fığlalı, a.g.e., s.116-124.

²²⁴ Şerif, a.g.e., I, 245.

Nazzâm, buradaki teorik zorluğu aşmak²²⁵ ve hareketi açıklayabilmek için, yukarıda da belirttiğimiz ünlü “tafra (sıçrama)” teorisini geliştirmek zorunda kaldı. Bu teoriye göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi kat etmek, ancak A noktasından C noktasına B yi atlayarak sıçramakla mümkün olur ve bu sırada iki nokta arasında yer alan diğer noktaları aşar.²²⁶

Sıçrama, kat etmenin yani bir doğru üzerinde arasında mesafe bulunan kesitler oluşturmanın bir şartıdır. Eski Yunan felsefesindeki Elea’lı Zenon’un ve Parmenides’in, sonsuz küçüğe doğru bölünebilirlik fikrine dayalı olarak geliştirdiği hareketin imkansızlığı fikri, böylece aşılmış olmaktadır.²²⁷

Nazzâm’ın geliştirmiş olduğu bu teori, Mir Veliyyüdin’de dediği gibi, günümüz teorilerinden “Qantum sıçraması” için bir kaynak teşkil etmiş olabilir.²²⁸ Qantum, sözlükte “meblağ, miktar, kemiyet, tutar, pay, hisse, nicem, en ufak enerji birimi” anlamlarında kullanılmaktadır. Quantum mekânîği ise, “ögecik içindeki çekirdeğin ve eksiciklerin davranışlarını inceleme, çok küçük ölçekteki olayları yorumlama yöntemi olarak çağımızda geliştirilen ve Newton işlev bilimi yerine geçen bir işlevbilim dalıdır. Quantum teorisi M. Planck tarafından ortaya atılan ve N. Bohr tarafından genişletilen ışın-enerji ile ilgili bir teoridir. Bu teoriye göre ışın, enerjiye “quanta” denen belirli küçük birimler verir ve emer. Böylece bir cisim, enerjiyi verirken de alırken de, içindeki atomların durumu bozulur, titreşmeye, hareket etmeye

²²⁵ Bu zorluk, Elealı Zenon’a göre hareketin olmamasıdır. Çünkü hareket noktası ile varış noktasını birbirinden ayıran çizgi, noktalardan oluşur. Noktalar yer kaplamazlar. Bu sebeple sonsuz sayıdadırlar. Şu halde her mesafe, sonsuzdur ve gidilecek noktaya asla varılamaz. Hızlı Akhyllus’u ağır giden kaplumbağanın istediğiniz kadar yakınında kabul edin. Hiçbir zaman ona yetişemeyecektir. Zira bunun için, ne kadar küçük olursa olsun, önce kendisini kaplumbağadan ayıran mesafenin yarısını aşması gerekir. Ayrıca bu yarı mesafenin aşılması için de, onun yarısı aşılmalıdır. Böylece bu, sonsuza doğru gider. Çizginin sonsuz bölünebilir olması, Zenon için aşılmaz bir engeldir. Biz, okun uçtuğunu sanırız. Oysa onun hedefe varması için, mekânda birtakım noktalar dizisini aşması gerekir. Şu halde birbiri ardınca bu farklı noktalarda bulunmak zorundadır; şimdi herhangi bir anda, mekânın bir noktasında bulunmak, hareketsiz olmaktır. Şu halde ok, hareket etmemektedir (bkz. Weber, a.g.e., s.19, 20).

²²⁶ İbn Hazm, a.g.e., V, 41; Ebû Ride, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile*, s.129, 131; Düzgün, a.g.e., s.103; Şerif, a.g.e., I, 245; Pines, a.g.e., 9, 10.

²²⁷ İbn Hazm, a.g.e., V, 41; Düzgün, a.g.e., s.103; Ebû Ride, a.g.e., s.119, 131; Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 453.

²²⁸ Şerif, a.g.e., I, 245.

ve sıçramaya (qantum sıçraması) başlar. Atomların bu sıçrayışları, ışık şeklinde ortaya çıkar. Bu ışık ise, bize renk şeklinde gözükür.²²⁹

Sonuç olarak, VIII-XI yüzyılları arasında İslâm dünyasında meydana gelen tercüme faaliyetleri neticesinde, Eflâtun, Aristo gibi Yunan filozoflarının kozmolojiye dair fikirlerine Müslüman mütefekkirlerin vakıf olmaları, daha çok metafizik, psikoloji ve ahlak sahasında İslâm kozmolojisinin teşekkülüne katkıda bulunan etkenlerden olmuş, bu etkenlere paralel olarak Mu'tezile'nin âlem anlayışı, zamanla tekâmül etmiştir.

Kimi konularda aralarında anlaşmazlık olmasıyla beraber Ebû'l-Huzeyl ile birlikte Nazzâm, İslâm'da kelâmı ilk defa bir felsefe ekolü haline getirmişlerdir. Kelâm, Nazzâm sayesinde en parlak dönemini yaşamıştır. Kelâmın felsefeden etkilenmesi problemine gelince, İzmirli İsmail Hakkı'nın da belirttiği gibi,²³⁰ Muammer, arazların cisimler tarafından meydana getirilmesi konusunda filozofların öğretilerine ve Hind düşüncesine meyletmiştir. Bîşr ise doğacılığa (Naturizm – Tabiiyyûn) meyletmesi sebebiyle felsefedeki ünlü tevellüd kuramını şekillendirmiştir. Basralı Ömer b. Bahr el-Câhız (ö.257/869) ise Senevîlerden (iki Tanrılı inanç) etkilenerek doğacılığa daha çok yaklaşmış bu sebeple nesnenin yok olamayacağını söylemiştir.²³¹ Yine bu dönemde Bağdatlı Hayyât ise filozofların evrenin kadîm olduğu düşüncesinden etkilenerek “yokluk vardır” ilkesini ortaya koymuştur. Onlardan sonra yaşayan Kâdî Abdülcebbar el-Hemedanî (ö.415/1025) ile Ebû'l-Huseyn el-Basrî kendilerinden önce gelen Mu'tezile kelâmcılarının öğretileri ile yeni oluşan felsefi düşünceleri inceleyerek muntazam bir sistem durumuna getirmiş ve Mu'tezile okulunu en parlak dönemine taşımışlardır. Bu dönemde Mu'tezile'nin en önemli düşünürü ise Ebû Huseyn el-Basrî idi. Bu dönemde yaşayan Dırâr, Hafs el-Ferd (ö.204/820), Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.220/835) gibi bilginler ise, o döneme kadar oluşmuş görüş ve düşüncelerin zayıf noktalarını eleştirerek orta bir yol bulmaya çalışmışlardır. Bu bilginlerin yaşamış olduğu yıllarda, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi olmak üzere ikiye ayrılan Mu'tezilî görüşler, İslâm devletleri arasında hızla yayılmıştır.

²²⁹ J. Coulson, C. T. Carr, Lucy Hutchonson, Doroty Eagle, Helen Marry Petter, Joyce Hawkins, *Oxford*, Universty Press 1990, III, 1388, 1389.

²³⁰ İbn Teymiye, *Mihâcû's-Sünne*, I, 393, 396; İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.39,41.

²³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 11; Hayyât, a.g.e., s. 70.

Şunu da belirtmeliyiz ki, Mu'tezile'nin, filozofların âlem görüşünden etkilenmelerine, salt nakilcilik gözü ile bakmamız hata olur. Çünkü, onlar, filozofların eserlerinden istifade etmeleri ile birlikte, bunları kendi yorum ve anlayışları ile mezc etmişler, sonra da ortaya çıkan mevcut bilgiler ve hükümlerle İslâmî nassları yorumlamaya çalışmışlardır. Bunun bir neticesi olarak, İslâm düşüncesi değişik kavramlarla karşılaşmış, bunları konu eden kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Şüphesiz Tanrı'yı her türlü noksanlıktan ve yarattıklarına benzemesinden tenzih amacı ile yola çıkmış olan Mu'tezile, belki de, "hikmet Mü'minin yitik malıdır" ilkesini kendisine amaç edinmiş gözükmektedir. Filozoflar tarafından cevher, araz, madde, sûret... gibi âlemi ve işleyişini açıklamada kullanılan teoriler, İslâm düşüncesinin de temaları haline geldikten sonra, değişen anlayış ve yorumlar, en çok Tanrı-âlem münasebeti ile, ahlaklı bir varlık olan, kendi fiilini yapabilme gücüne sahip, sorumlu insanın âlemdeki yeri gibi alanlarda da etkisini göstermiştir. Nitekim yaratılışı, göklerin, yerin, bitkilerin ve hayvanların yaratılışından sonra olan insanın, yaratılmış varlıklar zincirinin son ve en önemli halkasını teşkil etmesi bakımından²³², üçüncü bölümde de Mu'tezile'ye göre "insan" konusuna yer vereceğiz.

²³² Yakıt, İsmail, *Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (S.D.Ü.İ.F.), Isparta 1998, Sayı V., s.3.

MU'TEZİLE EKOLÜNÜN İNSAN GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMUNDA İLKÇAĞ FELSEFESİNİN ETKİLERİ

A) İNSAN

Arapça “insiyân” kelimesinden gelen “insan” kelimesi, unutmak anlamına gelen “nisyân” ile alakalı bir kelimedir. Bu konuda İbn Abbâs’dan gelen bir rivayete göre, “insana insan denilmesi, kendisiyle yapılan anlaşmayı unutmasından kaynaklanmaktadır.”¹ “İnsiyân” kelimesinin asıl kökü “ins” dir. Bu kökün diğer bir çoğulu “enes”tir. Enes, “insanlar topluluğu, yerleşik hayatta yaşayan insan kümesi, alışma, evcilleşme, uysallaşma, beşer, nefis, görme, işitme, duyma, herhangi bir fert” gibi anlamlara gelmektedir.² Yine “ins” kelimesi, “asılı şey, bir şeyi hareket ettirmek, bir yerde ikamet etmek”³ gibi anlamlara da gelmektedir. Kelimenin aslının unutmak anlamındaki “nesy” kelimesinden türemiş olduğu da ileri sürülmüştür. Sibeveyh’e göre ise insan kelimesi kök olarak if’ilân kalıbındadır ve “hür olan” anlamına gelmektedir.”⁴

Herhangi bir tasavvur, düşünce, fikir veya kanunun değeri, büyüklüğü veya üniversal bir nitelik taşıması, ancak o konuda ortaya atılan diğer tasavvur, düşünce, fikir veya kanunlarla yapılacak mukayesesi ile anlaşılır.⁵ Bu bakımdan Mu'tezile'ye göre insan anlayışını ele almadan önce, Yunan filozoflarına göre insan kavramına yer vermek yerinde olacaktır.

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 11.

² İbn Manzûr, a.g.e., VI, 11.

³ İbn Manzûr, a.g.e., I, 384.

⁴ İbn Manzûr, a.g.e., VI, 11.

⁵ Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, Ötügen yayınları, İstanbul 1993, s.21.

Antikçağ düşüncesinde Sokrates, Eflâtun ve Aristo'nun görüşleri istisnâ edilecek olursa, sofistler öncesi ve Hellenistik devirde, insan hakkında kayda değer bir açıklama yoktur. Ancak, genel olarak, ilkçağın ünlü bu üç siması, insanı toplum içinde düşünürlerken, Sokratik okullar, insan ve toplum konusunda individualist (ferdiyetçi) olarak kalmışlardır. İnsan hakkındaki ilk felsefî telakkîlerin, M.Ö. V. Asrın ortalarında sofistlerle⁶ başlamış olduğu bilinmektedir. O zamanda insan, her şeyin ölçüsü olarak değerlendirilmekteydi. Özellikle Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür. İnsan, var olan şeylerin var oluşunun, varolmayan şeylerin varolmayışının ölçüsüdür" dediği yine aynı çağda yaşayan Sokrates'in, insan problemine ahlakî olarak yaklaştığı ve insanı toplumsal bir varlık olarak değerlendirdiği nakledilmektedir.⁷ Sokrat'ın talebesi Eflâtun'un ise olgunluk dönemi diyaloglarında insanı, idealar âleminde maddî âleme inerek bir bedene giren ve tekrar geldiği yere devirler izleyerek dönecek olan, ezeli bir ruh çerçevesinde düşündüğü, ayrıca insanı, içinde yaşadığı cemiyet ve devlet yapısında ele aldığı belirtilmiştir. Eflâtun'un talebesi Aristo ise, insanı düşünen hayvan olarak tanımlayarak, aklın, insanı sadece hayvanlardan ayırmadığı, üstün âlemle de irtibatını sağladığı kanısındadır.⁸

Felsefe, nefis (ruh) kavramından hareketle, insanın metafizik boyutunu, mahiyet ve özünü incelerken, kelâm ilmi, öncelikle insanı, Tanrı karşısındaki konumu açısından ele almış ve bu ilişkiyi kulların fiilleri yani kader ve özgürlük problemi açısından açıklamaya çalışmış, bununla beraber insanın mahiyet ve özü hakkında da yorumlar yapmıştır. Örneğin Muammer'e göre insan, bedenden ayrı bir cevherdir, güç ve bilgi sahibidir; hareket, sükûn, gelişme yahut mekândan beridir. İnsan görülmez dokunulmaz ve idrak edilmez. Görevi, yalnızca beden bekçiliği (tedbir)dir.⁹ Eş'arî bu tasvire bir kayıt daha koyuyor ve diyor ki, "Muammer'e göre insan, bedeni ile temas etmeksizin, onu irâdesiyle yöneten cüz-ü lâ yetecezzâ yani parçalanamayan en küçük parçadır."¹⁰ Öyleyse Muammer, insanı, hisseden bir bedenden başkası olarak

⁶ Sofist sözcüğü, bilen, bilgili kişi gibi anlamlara gelmektedir. Daha sonra, siyasette yararlı olmayı öğreten kimse anlamında kullanılmıştır. Daha sonraları ise, söz söyleme sanatı üzerine ders veren insanlara bu kelime ile hitap edilmiştir. Bunlar, genellikle işi safsataya döktüklerinden ve para karşılığı ders verdiklerinden ötürü, Sokrat, Eflâtun ve Aristo tarafından devamlı eleştirilere maruz kalmışlardır (bkz. Gökberk, Macit, a.g.e., s.39).

⁷ Yakıt, İsmail, a.g.e., s.22, 23; Gökberk, Macit, a.g.e., s.39.

⁸ Yakıt, İsmail, a.g.e., s.22, 23.

⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s.140; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 67, Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 50.

¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s.331,332.

değerlendirmiştir. İnsan yaşar, bilir, hareket eder ve özgür irâdeye sahiptir. Hareket eden ya da duran, deri rengi olan, gören, dokunan, bir halden başka bir hale değişen insanın kendisi değildir. Bir yerde bulunup, bir yeri işgal eden ve başka bir yerde olmayan da insanın kendisi değildir. Zira onun, ne boyu ne eni ne ağırlığı ne de hacmi vardır. Kısaca insan, bedeninden başkasıdır.

1) Ruh ve Nefs

Genel anlamda Mu'tezile, insanı ruh ve beden bütünlüğü içerisinde değerlendirmiştir. Ancak Ebû'l-Huzeyl, insanı, dışarıda görülen iki el ve ayak sahibi şahıs olarak tanımlamıştır. O, insan tanımına ruhu katmamıştır. Çünkü ona göre ruh, arazdır.¹¹ Bu tanımdan anlaşıldığı gibi o, insanı sadece bir madde yığını olarak görmüştür. Onun bu tanımında tek selefinin, Aristo felsefesinin tâbîlerinden olan ünlü hekim Calinus (Galenos, Galen, ö.200)¹² olduğu söylenebilir. Nitekim Calinus'a göre ruh, cismin kendisinden meydana gelen bir neticedir. Tıpkı müzik aletinden çıkan nağmeler gibi.¹³ Yani müzik aleti insan, nağmeler ise ruhtur.

Calinus'un yapmış olduğu bu tanım, aklî marifet, his ve irâde kavramlarına engel teşkil etmektedir. Onun ifadesini biraz daha yumuşatan Ebû'l-Huzeyl ve Muammer, ruhun bir araz olduğunu söylemişlerdir.¹⁴

Yine Ebû'l-Huzeyl'in, insan hakkında “nefs, ruh ve hayat” olmak üzere üç kavramdan bahsettiği belirtilir. Ona göre nefis, ruhtan, ruh ise hayattan başkasıdır. Hayat, ruh gibi arazdır. Uyku halinde olan insandan ruh ve nefis çıkar. Ancak hayat çıkmaz.¹⁵ Sonuç olarak Ebû'l-Huzeyl'e göre hayat, cismin yani bedenin bir arazıdır. Ruh ise hayattan ayrı, başka bir kuvvettir. Vazifesi düşünmektir.¹⁶

¹¹ İbn Hazm, *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, V, 47.

¹² Meşhur hekimlerdendir. İslâm dünyasında yaygın olan kanaate göre Galen, Eflâtun'un eserlerinin çoğunu incelemiş, onlara şerhler yazmış ve düzeltmeler yapmıştır (bkz. İbn Ebî Useybia', *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etbâ'*, s.95; Olguner, Fahreddin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, s.IX).

¹³ Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, 75.

¹⁴ Eş'arî, a.g.e., s.229.

¹⁵ Eş'arî, a.g.e., s.337.

¹⁶ Nader, a.g.e., II, 80, 81.

Eflâtun’a göre de vazifesi düşünmek olan ruh, kendisini ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür. Böylece mümkün olduğu kadar teniyle her türlü ilişkiyi keserek, gerçeği kavramaya çalışır.¹⁷ Yine Eflâtun’a göre kendi kendine hareket edebilen tek şey, ruhtur.¹⁸

Ruh hakkındaki görüşlerinde Calinus ve Eflâtun’dan etkilenen Ebû’l-Huzeyl, “ruh, hayat ve nefis” üçlemesini yapmakla başka bir açıdan daha Eflâtun’dan etkilenmiştir. Nitekim Eflâtun’a göre de, insan, bu üç asıldan müteşekkildir.¹⁹

Diğer Mu’tezilî bilginlere göre, yine ruh, üç teşekkülden oluşmuştur. Bunlardan birincisi buhar gibi cism-i latîftir. Yeri kalptir. Hayvanın özü bununla oluştuğu için buna hayvanî ruh ismi verilmiştir.

İkincisi latif ve yine buhar gibi cisimdir. Buna tabîî ruh ismi verilmiştir.

Üçüncüsü de yine latîf cisim ve buhar gibidir. Yeri dimağdır. Buna da insanî ruh denilir. Bu görüşün, Calinus kaynaklı olduğu belirtilmiştir.²⁰

Nazzâm’a gelince ona göre ruh araz değil, bilakis cism-i latîftir.²¹ Ancak o, diğer Mu’tezilî bilginlere kıyasla, daha değişik yorumlar getirmiştir.²² Ona göre insan, hakikatte ruhtan ibarettir. Ruh bedende akan latîf bir cisimdir. Fizikî vücuda sinmiştir. Tıpkı gül suyunun güle, yağın suya sindiği gibi, ruh da bedende akıcıdır. Hayatın başlangıcından sonuna kadar devamlı akar. Hatta bedenden bir uzuv kesilecek olursa, bu ruhtan o uzuvda bulunan cüzler, diğer uzva geçer.²³ İnsan, ruhuyla güç ve hayat sahibi olur. Bir gün Nazzâm’a şu alemdeki en garip şey nedir? diye sorulduğu, onun da “ruhtur” cevabını verdiği rivayet edilmiştir. Cisimlerde bulunan renk, koku ve tat âfet olduğu gibi, ruhlar için de bedenler birer âfettir.²⁴

¹⁷ Eflâtun, *Phaidon*, s.17.

¹⁸ Aristoteles, *Organon V Topikler*, s.173.

¹⁹ Nader, a.g.e., II, 81.

²⁰ Günaltay M. Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1339, s.291; İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s.54.

²¹ Eş’arî, a.g.e., s.229.

²² Nader, a.g.e., II, 78.

²³ Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 245.

²⁴ Hayyât, *el-İntisâr ve’r-Red alâ İbn er-Râvendî*, s.34.

Nazzâm'ın bu fikirleri ile Yunan filozoflarının fikirleri arasında benzerlikler vardır. Onun, ruhu cisim unsuruna zıt bir unsur olarak değerlendirmesi ve ona cism-i latîf demesinin, Yunan filozoflarından Demokritos, Epikuros,²⁵ Leukippos ve Lucretius kaynaklı olduğu belirtilmiştir.²⁶ Yine insanın kendi nefsiyle güç sahibi, nefsi ile diri ve bir âfetten dolayı aciz olduğu iddiasında Eflâtun'dan etkilenmiştir.²⁷ Nitekim Eflâtun da ruhları sınıflandırmış, en üste Tanrı niteliğinde olan iyinin ruhunu koymuştur. Eflâtun'a göre ruh, aslında idealar dünyasındadır. Yer yüzüne daha sonra inmiştir. İdealardan yer yüzüne inmesi, onun için bir sınırlama ve acizlik olmuştur.²⁸ Eflâtun'da olduğu gibi Nazzâm'da da, ruh cisimdir. Yine Eflâtun gibi²⁹ Nazzâm'a göre de bedenler, ruh için bir âfettir. Yani Nazzâm, ruh konusunda görüşlerini, Stoacılar (Revvâkiler), Atomcu filozoflar ve Eflâtun'dan almıştır. Nitekim Stoa felsefesinde de ruh, latîf cisimdir, insan nefsi, yani ruh, bedenle birleşmiştir. Tıpkı havada buhar, suda şarap gibi, birbirine karışmış haldedir.³⁰

Nazzâm'a göre, ruhların bir cins olduğu, diri ve ölü olmak üzere iki kısma ayrıldığı belirtilir.³¹ Bu görüş ise dualist (iki Tanrılı inanç) lerden alınmış gibidir. Zira Dualistlere göre nur, özelliği yükselmek olan diri ve hafif bir cisimdir, zulmet ise ebedî olarak alçalan ölü ve ağır bir cisimdir. Ağır ve ölü cismin hafif olması mümkün olmadığı gibi, hafif ve diri bir cismin de, ağır ve ölü bir cisim olması imkansızdır.³² İbn Râvendî (ö.300/913-?), Maniheizmin³³ bir etkisi olarak, Nazzâm'ın nur ve zulmetin kadîm olduğunu iddia ettiğini belirtir. Ancak Hayyât, Nazzâm'ın böyle bir iddiada bulunmadığını, sadece nur ve zulmetin varlık sıfatına sahip olduğunu söylediğini nakletmiştir.³⁴ Buna karşılık günümüz araştırmacılarından Ebû Ride,

²⁵ Günaltay, Şemseddin, a.g.e., s.295-296.

²⁶ Nader, a.g.e., II, 78.

²⁷ Nader, a.g.e., II, 79; Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*, s.100.

²⁸ Küçük, Hasan, *Antik Çağdan Günümüze Sistemik Felsefe Tarihi*, s.418.

²⁹ Eflâtun, *Phaidon*, s.17.

³⁰ Nader, a.g.e., II, 78,79; Ebû Ride, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile*, s.104.

³¹ Hayyât, a.g.e., s.29; İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ebû'l-Ferec, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1985, s.54.

³² İbn Cevzî, a.g.e., s.54.

³³ Zerdüşlük ve Mezopotamya dinlerinin karışımı niteliğinde olan bir dindir. Kurucusu Mani'dir. M.Ö 214 – 215 yıllarında yaşadığı söylenmektedir. Bu anlayışa göre evren zıtlıklardan oluşmuştur. Ruh ve beden de birbirine zıt olan iki şeydir. Evrende hakim olan unsur, zulmettir. (bkz. Cilacı, Osman, *Dinler Tarihi*, Mimoza Yayınları, Konya 1994, s.60, 61).

³⁴ Hayyât, a.g.e., s.35.

Hayyât'ın hata ettiğini, Nazzâm'ın Maniheistlerden yararlanmış olabileceğini vurgulamaktadır.³⁵

Nazzâm'a göre, irâdeleriyle hareket edebilmeleri açısından ruhları gibi bütün canlılar da bir cinstir.³⁶ Bir tek cinsten, iki ayrı amel doğmaz. Tıpkı ateşte, hem sıcaklığın hem de soğukluğun, karda da hem sıcaklık hem de soğukluğun olamayacağı gibi. Öyleyse canlılar gibi, amelleri de bir cinstir. Yani zıt gibi gözükse de itaat, isyan, hareket, sükûn cins olarak aynıdır.³⁷ Bu görüş ise Dualistlerin “nur, iyi eylemler işler ondan kötülük olmaz, zulmette kötülük işler ondan da hayır doğmaz; çünkü bir tek fâil, iki ayrı fiili işleyemez” görüşüyle benzeşmektedir. Yine Nazzâm'ın ruh hakkında “eğer ruh cesetten ayrılırsa yükselir ve bundan başka bir şeyin olması mümkün değildir”³⁸ dediği rivayet edilmiştir. Bu görüş ise yine Dualistlerin görüşüyle benzerdir. Çünkü Dualistlere göre “zulmetin cüzleriyle karışan nur cüzleri, zulmetin cüzlerinden ayrıldığı taktirde nur alemine yükselir ve nur göklerin üstünde sabit kalırsa nurlar onunla birleşir.”³⁹ Nazzâm'a göre, ateş, havanın üstünde sabit kalırsa havadaki yükselmiş ateşler ona ulaşır. Bu fikir de, tabiatçı filozofların da görüşüdür. Şu halde o, tabiatçı (natüralist) felsefeden de etkilenmiştir. Zira Natüralistlere göre havanın dünyadan yüksekliği on altı mildir ve onun üstünde de ateşin alevlerinden yükselen kendisine katıldığı ay feleğine bitişik bir ateş vardır.⁴⁰

Basra ekolünden olan Ali el-Esvârî'ye (Nazzam'ın çağdaşı) göre, insanın esası ya da diğer bir tabirle özü, kalbinde bulunan ruhudur. Ruhun görülmesi imkansızdır.⁴¹ Bısr b. Mu'temir ise, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu, ancak bunların iki ayrı şey olduğunu, aralarında nüfuzun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Zira bunların cevherleri farklıdır. Cevherleri farklı olan iki şeyin birbirine karışması söz konusu olamaz. Bu açıklamaları ile Bısr, Aristo'nun ruh anlayışını takip eder gözükmektedir.⁴² Nitekim Aristo, bir yana maddeyi diğer yana da formu yani sureti koyarak, bedeni madde, ruhu da form olarak kabul etmiştir.⁴³ Ona göre, ruh ve beden

³⁵ Ebû Ride, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile*, s.116, 117.

³⁶ Hayyât, a.g.e., s.29.

³⁷ Hayyât, a.g.e., s.29.

³⁸ Bağdâdî, a.g.e., s. 121.

³⁹ Bağdâdî, a.g.e., s. 121.

⁴⁰ Bağdâdî, a.g.e., s.113-114, 121.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XI, 311.

⁴² Nader, a.g.e., II, 81.

⁴³ Küçük, a.g.e., s.419.

iki farklı cevherdir. Ruh bedenin (maddenin) suretidir. Bunlar, kesinlikle birbirlerine karışmaz. Bunların bir araya gelmesi, cevherleri bakımından değil, arazları bakımındandır. Zira ikisi de, birbirinden tamamen farklı iki cevhere sahiptir. Beraber olabilir, ancak karışma ve nüfuz söz konusu olamaz.⁴⁴

Mu'tezile'den Abbâd b. Sülemî'nin, ruhu emir ve melekût âleminden bir nur olarak tanımladığı belirtilmiştir. Bu nur, Maddeye birleşik olmadığı gibi ayrı da değildir. Enerjiden üstün, cisimlikten de ayrıdır. En güzel ifade ile Tanrı'nın emrindedir. Tasarruf ve tedbîriyle bedene bağlıdır. Mu'tezile'den Esam'a gelince, ruhu, duyu organlarının hissetmesi olarak görür.⁴⁵

Sonuç olarak ruh hakkında nassa dayalı fazla bilgi olmamasıyla beraber, Mu'tezilî bilginler, özellikle ruh kavramından hareketle, insanın metafizik boyutunu, mahiyet ve özünü incelemeye çalışmışlar, birbirinden farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Onlar bu açıklamalarında daha çok Demokritos, Epikuros, Leukippos, Lucretius, Eflâtun Aristo ve Calinus gibi filozoflardan etkilenmişlerdir. Bununla beraber, Mu'tezilî bilginler, ruh konusunda birbirleriyle aynı görüşte olmayıp, Ebû'l-Huzeyl gibi ruhu araza, Nazzâm gibi cisme, Esam gibi duyuya indirgeyenler olmuştur.

2) Duyu ve Çeşitleri

“Canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan güç”⁴⁶ anlamına gelen duyu, İslâm düşünce tarihi boyunca teşekkül eden terminoloji içinde, his ve hasse kelimeleri ile ifade edilmiştir. Bilgi problemi ile ilgili olarak ise, his, havâs, havâsı hamse (beş duyu) gibi isimlerle isimlendirilmiştir.

İnsan denince akla ilk gelen, kendine ait duyuları olan ve bu duyular sonucunda belirli bir yargıya varan varlık olmaktadır. Nitekim insanın dış dünyadaki objeleri algılayabilmesi, ancak duyuları yoluyla mümkün olabilmektedir.

⁴⁴ AristoTeles, *Metafizik*, K= VIII. Kitap, II, 8; Nader, a.g.e., II, 81.

⁴⁵ İbn Hazm, a.g.e., V,47; Tritton, a.g.e., s.89.

⁴⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.117.

Mu'tezile'den Ebû'l-Huzeyl, Esam ve Muammer, duyuları, beden dışında arazlar olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁷ Bu yaklaşım Eflâtun'un yaklaşımına oldukça yakındır. Nitekim Eflâtun'un da "nefsin herhangi bir cisim ile irtibata geçmesi, arazî bir irtibattır" dediği, böylece, duyuların araz olduğunu vurguladığı nakledilmiştir.⁴⁸

Duyular hakkında farklı bir yaklaşım sergileyen Nazzâm ise, kulak, ağız, burun ve gözün bedenden bir cüz olduğunu, ancak bunlar vasıtası ile elde edilen duyumun dış dünyada realitesi olan bir varlık olmadığını söylemektedir. Yani ona göre, insanın bizzât kendisi işitir, görür. Bu görüş ise, Aristo'nun "Nefs ile cisim arasındaki irtibat, dış dünyada bir araz değil, nefsin cevherinde olan bir arazdır" görüşünden bir alıntı olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁹

Mu'tezile'nin ilkçağ filozoflarından yararlandığı iddia edilen diğer bir konu da, duyuların türü ve çeşitleri olmuştur. Aristo'ya göre duyular bir cinstir. Değişiklik ise, algılanan objelerden kaynaklanmaktadır. Böylece objelere göre duyum, üç fonksiyonda gerçekleşir:

1-Her özel duyu, organına has olup, sadece o organlar tarafından algılanan duyular; ses ve koku gibi;

2-Bütün duyularımıza aynı şekilde ortak olarak ait olan duyular; hareket, sükûn ve zaman gibi;

3-Ârizî duyulardır. Aristo'nun bu anlayışından anlaşıldığı üzere, ona göre hissetme nefsin bir fiilidir. Zira nefs, duyular vasıtası ile idrak etmeye ulaşan bir kuvvettir.⁵⁰

Aristo gibi Amr b. Bahr el-Câhız'a (ö.256/869) göre de, duyular, tek bir cinstir. Örneğin, görme eyleminin özelliği, işitme eyleminin özelliği ile aynı cinstir. Değişiklik ise, algılanan objeden kaynaklanmaktadır.⁵¹

⁴⁷ Eş'arî, a.g.e., s.339; İbn Hazm, a.g.e., V,47; Tritton, a.g.e., s.89.

⁴⁸ Nader, a.g.e., II, 11.

⁴⁹ Nader, a.g.e., II, 11.

⁵⁰ Bolay, Süleyman Hayri; *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.90.

⁵¹ Eş'arî, a.g.e., s.340.

Burada diğerk önemli bir nokta, Câhız'ın algılamada çokluğu iddia etmiş olduğunun belirtilmesidir. Zira onun, “hisseden bir çeşittir, his ayrı bir çeşittir, hissedilenler (algılananlar) ise;

1- muhtelif olan, değişik tat ve renkler gibi,

2- müttetik olan, aynı tat ve renkler gibi,

3- siyah ve beyaz gibi zıt olan olmak üzere üç kısma ayrılır” dediğı nakledilmiştir.⁵²

Câhız'ın bu sınıflandırması, yukarıda vermiş olduğumuz Aristo'nun sınıflandırması ile benzeşmektedir.

Nazzâm'a göre ise duyular, tabiî yollardır. Bu yollar, algılayan ve algılanan bakımından etki altında kalır. Bu sebeple Nazzâm'a göre duyuları iki yönlü incelemeliyiz.

1-Algılanan objelerin duyular üzerindeki etkisi,

2-Bunun neticesinde oluşan hissetme fiili.⁵³

Hissetme veya hissî mârifet (duyum sonucu oluşan, obje hakkındaki yargı), algılanan objenin, duyular üzerindeki etkisinden tamamen farklı bir olgudur. Yani duyan, duyulan ve duyum birbirinden farklı şeylerdir. Duyan, yani algılayan suje konumunda olan insandır. Duyulan yani algılanan, objeden sujeye geçen bilgidir. Duyum ise bahsettiğimiz bu eylemin adıdır. Ancak Mu'tezile, Demokritos'un aksine objeden sujeye bilgi geçişinin, maddî bir geçiş olmadığını vurgulamıştır.⁵⁴ Bilakis bu geçiş, hissedilende olan etkinin, hissedene geçmesinden ibarettir. Nitekim Ebû Ali el-

⁵² Eş'arî, a.g.e., 340; Nader, a.g.e., II, 14, 15.

⁵³ Nader, a.g.e., II, 17.

⁵⁴ Ona göre duyu organlarımızın bildirdikleri, gerçek ve en doğru bilgilerdir. Bu bilgilerin sujeye geçişi, algılanan objedeki atomların algılayana geçişi yoluyla, yani maddî bir geçişledir. (bkz. Küçük, a.g.e., s.178).

Cubbâî'ye göre, “koklama, tatma, dokunma” koklanılan, tadılan ve dokunulananın idrak edilmesi anlamına gelmez. Mu'tezile'nin tüm bu açıklamalarının, Aristo kaynaklı olduğu belirtilmiştir.⁵⁵

Mu'tezile bilginlerinin, algılanan objelerde, bir takım etki gücü olduğunu iddia etmeleri, Nazzâm gibi pek çok Mu'tezile bilgininin, arazlara latîf cisim gözüyle bakmalarına sebep olmuştur.⁵⁶ Nazzâm'ın bu yaklaşımında, kendisi için selef yine Demokritos ve Epiküros'tur (M.Ö. 270). Bu sebeple Nazzâm'ın, duyumla elde edilen bilgi konusunda, Demokritos ve Epiküros'un öğretilerine dayanmış olduğu iddia edilmiştir.⁵⁷

Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd ise, hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi sıfatları, cismin tabîî fiillerinden saymış, bu iddiasını kanıtlayabilmek için tevellüd teorisini kullanmış, bunun bir neticesi olarak, Tanrı'nın arazlara kudretinin olmadığını, arazları yaratamayacağını, hayat, semî', basar gibi sıfatlarla vasıflanamayacağını iddia etmiştir.⁵⁸ Tevellüd görüşünde tamamen olmasa da büyük ölçüde Bîşr b. Mu'temir de Muammer'i desteklemiştir.⁵⁹ Her ikisinin iddialarını Aristo'ya dayanarak ileri sürmüş olabileceklerini, özellikle de Aristo'nun “madde ve suret” teorisinin bir neticesi olarak tevellüd teorisini şekillendirdikleri nakledilmiştir.⁶⁰ Mu'tezile, tevellüdü, duyu organının bir eylemi olarak ele almaktadır. Bu eylem, tıpkı mumun yüzüğün şeklini kabul edip, madenini kabul etmemesi gibi, duyu organının, objenin suretini dimağa göndermesi neticesinde gerçekleşmektedir.⁶¹

Mu'tezile'ye göre insanı eylemlerinde doğruya sevk eden bir güç ve kuvvet olması bakımından, duyular kadar akıl da, son derece önemlidir. Bu kuvvet, insanda mevcut olan bir özellik olduğuna göre, akla ayrı başlık altında değinmek yerinde olacaktır.

⁵⁵ Nader, a.g.e., II, 17.

⁵⁶ Eş'arî, a.g.e., 347; Nader, a.g.e., II, 17.

⁵⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s. 318, 319; Nader, a.g.e., II, 18, 20.

⁵⁸ Eş'arî, a.g.e., s.406; Nader, a.g.e., II, 24, 25.

⁵⁹ Nader, a.g.e., II, 24, 25.

⁶⁰ Nader, a.g.e., II, 24, 25.

⁶¹ Nader, a.g.e., II, 24, 25.

3) Akıl ve Bilgi

Sözlükte “kalp, kale, iyiyi kötünden ayırma kabiliyeti, alıkoymak, engellemek, bağ, akrabalık, hafıza”⁶² gibi anlamlara gelen akıl, çoğu Mu’tezilî kelâmcı tarafından, insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı olarak tanımlanmış, mahiyeti itibarı ile araz olarak kabul edilmiştir. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Tanrı tarafından yaratılan düşüncelerin kullanılması ile çalışır. Nitekim Vâsıl b. Atâ’ya göre akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır.⁶³ Yine Ebû’l-Huzeyl, akıllı, insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç, yani ilmi kesb etme kuvveti olarak tarif eder.⁶⁴ Onun bu tanımından, akıllı, sadece hissedilebilenlerin algılanmasına bağlamadığı ortaya çıkar. Zira o, akıllı bilgi kazanma kuvveti olarak değerlendirir. Yine Ebû’l-Huzeyl’e göre aklın diğer bir görevi, eşya arasındaki bağlantıları idrak etmektir. Bu bağlantılar ise sadece mânâlardan ibarettir.⁶⁵

Nazzâm’a göre akıl, bir araz değil cevherdir. Onun, akıllı, yürütme eylemini gerçekleştiren, maddî varlıkları bulunan kalpteki düşünceler olarak kabul ettiği nakledilmektedir.⁶⁶ Cubbâ’ye gelince ona göre akıl, bilginin kendisidir.⁶⁷ Bilgi ise sadece objelerin algılanması ile sınırlı olmayıp, küllîlerin idrak edilmesini de kuşatır.

Kâdî Abdülcebbar aklın, “insanın düşünmesini ve yaptığı eylemlerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan, belli bilgilerin toplamından ibaret olduğunu”⁶⁸ söylemektedir. O, insanda aklın bil-kuvve mevcudiyetini yani potansiyel olarak bilgi olmadan da aklın var olabileceğini reddetmiş, böylece aklın tanımına, insanın dilediğini yapabilme gücünü ekleyerek, akılla insanın sorumluluğu arasında bir ilgi kurmuştur.⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar’ın bu tanımı, kendisinden sonra gelen Mu’tezile âlimleri tarafından da kabul görmüştür.

⁶² İbn Manzûr, a.g.e., XI, 464, 465.

⁶³ Işık, Kemal, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, s.79.

⁶⁴ Eş’arî, a.g.e, s.480.

⁶⁵ Eş’arî, a.g.e, s.480.

⁶⁶ Bağdâdî, a.g.e., s.27.,

⁶⁷ Nader, a.g.e., II, 35.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XI/I, 379; XII, 222.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, s.121.

Yapılan açıklamalardan anlaşıldığı gibi Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm, Ebû Ali el-Cubbâî ve Kâdî'ye göre akıl, insanı doğruya sevk eden bir kuvvettir. Bu sebeple Mu'tezile bilginlerine, göre aklın önemli bir yeri vardır. Zira Kur'an, ancak akıl sayesinde anlaşılabilir. Bu sebeple onlar, aklî delaletin, birincil derecede önemli olduğunu ilan etmede bir beis görmemişlerdir. Aklın dayandığı denklemler ise Yunan felsefe metinleri ile İslâmî nasslardır. Mu'tezile'nin bu iki kaynağa yaklaşımı, salt bir filozofun yaklaşımı gibi olmuştur. Yani Mu'tezilî, ne Meşşâî filozofların Yunan filozoflarını taklit etmeleri gibi taklitçi bir yol izlemiş, ne de nasslara sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Onlar, her iki hususta akılcı bir yol izlemiş ve aklı bu yolda kullanmaya çalışmıştır. Örneğin bilgi konusunda Mu'tezile ile özellikle Eflâtun arasında önemli görüş ayrılıkları vardır. Bunlardan başlıcalarına değinecek olursak:

İlim yada bilgi hatırlama değildir. Mu'tezile düşünmenin kulun fiili olduğunu ve müstakil olduğunu ileri sürer. Zira Mu'tezile, marifete asla hatırlama olarak bakmamıştır. Zira hatırlama için haricî bir sebep olması zorunludur.⁷⁰

Eflâtun'a gelince, o, “akıl cisme yönelince daha önce sahip olduğu gerçek âlemle alakalı bilgilerini unuttur. Ancak bu unutma tamamen silinmesi anlamına gelmez. Bilakis tedricî olarak tekrar ortaya çıkabilir” demektedir.⁷¹

Eflâtun, gerçek âlem ile alakalı bilginin unutulduğunu ancak tamamen kaybolmadığını vurgulamaktadır. Mu'tezile ise gerçek bilginin potansiyel olarak var olduğunu söyler. İlmin hatırlama olmadığını söyleyerek Eflâtun'u reddeder.⁷²

Yine Mu'tezile'ye göre, aklın yeri beyin değil kalptir. Bu hususta filozofların görüşlerini reddeden Mu'tezile, “kişinin irâde ve fikir faaliyeti sonunda kalbinin bulunduğu tarafta bir yorgunluk hissedilmesini” delil olarak getirmiştir.⁷³ Kalp ile nazarın çeşitli isimleri vardır. Tefkîr, teemmül, tedbîr, bahis, ru'yet bunlardan bazılarıdır.⁷⁴

⁷⁰ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s.154.

⁷¹ Eflâtun, *Phaidon*, s.41, 42; Nader, a.g.e., II, 37.

⁷² Eflâtun, a.g.e., s.42; Nader, a.g.e., II, 37.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, II, 28, 30.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.45.

Akıl, iyi ve kötüyü birbirinden ayırıcı bir kuvvet olduğuna göre, insan bu iki seçenekten birini seçme kudretine sahip olmalıdır. Nitekim Mu'tezile'ye göre irâde hürriyeti, akıl hürriyetini de gerektirmelidir.

Kelâm disiplininde ilim kavramı hem teolojik hem de epistemolojik açıdan ele alınmıştır. Tanrı'nın ilim sıfatının ezelî olup olmadığı hakkındaki tartışmalar, kavramın teolojik boyutuna işaret etmekte, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi problemler ise epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla kelâm geleneğinde ilim kavramı, daima ilâhî ve beşerî bilgi problemine atıfta bulunmuştur. Kelâmcının sorusu, neyin ilim olduğu değil, ilmin ne olduğudur. Bu yaklaşım tarzı, onu kaçınılmaz olarak, felsefenin problematik alanına sokmuştur. Böylece Mu'tezile kelâmcıları, genel olarak ilmi, “tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp sükunet sağlayan inanma (itikât)” olarak tanımlamıştır.⁷⁵

Bu tanımdan anlaşıldığına göre Mu'tezile'ye göre ilim, fitrî değil, zamanla ve tecrübeye dayalı (tedricî) oluşur. Nitekim ahlakî konular dahi, tefekkür neticesinde ulaşılmış bilgilerdir. Öyleyse Ebû'l-Huzeyl'in de belirttiği gibi, marifet iki kısımdır;

- 1- zorunlu olan, Tanrı'nın varlığını bilme gibi,
- 2- diğer ilimler ki, bunlar, habere dayalı veya kazanmaya dayalı olan ilimlerdir.⁷⁶

Bu sebeple Nazzâm, “akıllı bir insan, dinden evvel, düşünce ile Tanrı'nın varlığını bulmalıdır” derken Sümâme, “aklî olgunluğa erişip, Tanrı'yı aklı ile bulamayan kişinin sorumluluğu yoktur” demektedir.⁷⁷

Öyleyse Mu'tezile, aklın, bilgi kazanmakta doğrudan bir araç olduğunu kabul etmiştir. Yine onlar, insanı deliden ve iç güdü ile hareket eden başka hâdis varlıklardan ayıran bir meleke olarak, aklın amelî yönünü de ele almışlardır.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XII, 13.

⁷⁶ Nader, a.g.e., II, 36, 38.

⁷⁷ Şehristânî, *Milel*, I, 58.

Sonuç olarak Mu'tezile ekolüne mensup kelâmcıların, daha çok aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonları üzerinde durdukları görülmektedir. Onlar, aklın faaliyet alanı üzerinde en fazla duranlardır.⁷⁸ Onlara göre akıl, insanı eylemlerinde doğruya sevk eden bir güçtür. İnsan, duyumlarının verileri arasında akıl melekesi ile bağlantılar kurarak, eşya hakkında yargılara ulaşır. Bu yargılar ile, bazı eylemleri yapmayı veya yapmamayı kasteder. Nitekim Mu'tezile'ye göre, insanda potansiyel bir güç vardır. İnsan, bir eylemi kasteder ve bu potansiyel gücünü harekete geçirir. Bunun neticesinde de, fiil adını verdiğimiz eylemlerimiz oluşur. Öyleyse Mu'tezile'ye göre fiilden bahsetmeden önce, bu potansiyel güç ve kasttan yani irâdeden bahsetmek daha isabetli olacaktır;

B) İRÂDE HÜRRİYETİ

Sözlükte “iki eşit olandan birisini seçme anlamına gelen ‘irâde’, kişinin bir eyleme yönelmesini ve harekete geçme gücünü, ‘ihtiyar’ yani seçme ise birkaç şey arasından birini, bilinçli ve gönül rızası olarak tercih etmesi”⁷⁹ anlamına gelmektedir.

Teolojik açıdan insan irâdesi, bunun Tanrı irâdesi karşısındaki durumu ve sınırı sürekli olarak tartışılan konulardan birisidir. İnsan açısından düşündüğümüzde irâde, insanın isteğini ve ilgisini içeren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda irâde, insanın benimsediği, ilgi ve özlem duyduğu bir şeye karşı eğilimdir. Çünkü insan ilgi duyduğu ve benimsediği şeyi, belli bir mânâ içinde tercih eder.⁸⁰ Öyle anlaşıyor ki irâde, bir şeye ilgi duyup, faydasına inanma sonucunda, o şeyi elde etme yeteneği olarak tanımlanabilir. Bu durumda irâde, gerçekleştirilmesi mümkün olan şeyin, daha üstün gelenini diğerine tercih etmektir. Fakat Tanrı'nın irâdesi, irâde edilen şeyle ilişkili olup küllî olduğuna göre, insan irâdesinin anlamı nedir?

Hız. Peygamber zamanı ilk Müslümanlar, kader ve insanın irâde veya seçme özgürlüğü ile ilgili Kur'an'ın getirdiği inancı sürdürürlerdi. Ancak bu konu, İslâm tarihinde siyasî ayrılıkların ortaya çıkması ile beraber, Müslümanlar arasında en köklü fikir ayrılıklarına yol açan teorik bir problem haline gelmiştir. Çünkü irâde

⁷⁸ Aslan, Abdülgaflar, *Kur'an'da Vahiy*, s.97.

⁷⁹ İbn Manzûr, a.g.e., III, 170, 187.

⁸⁰ Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, s.110.

hürriyetinin kabul edilmesi demek, halife de dahil olmak üzere, her insanın yaptıklarından doğan sorumluluğun -Cebriyenin aksine⁸¹- Tanrı'ya değil, kendisine ait olduğu anlamına gelmekteydi. Cehm b. Safvân'ın (ö.128/745) öncülüğünü yaptığı cebrî görüşe karşı Mu'tezile âlimleri, ayrıntılardaki bazı farklılıklara rağmen, insan irâdesinin özgür olması gerektiği yolundaki görüşlerini, Tanrı'nın mutlak olarak "âdil ve hâkim" olmasına dayandırdılar. Onlara göre insanları, özgür irâdeleri ile seçip yapmadıkları, tam aksine yapmaya mecbur kılındıkları eylemlerden dolayı sorumlu tutup cezalandırmak veya insanları özgürce seçip yapamayacakları işlerle yükümlü kılmak, hem adalete hem de hikmete, dolayısıyla akla aykırıydı. Bu sebeple Mu'tezilî bilginler, adalet ve hikmetinden kuşku duyulamayacak olan Tanrı'nın, insanları, sorumluluğa konu olan eylemlerini seçmeye elverişli bir irâde ile ve bunu gerçekleştirmeye yeterli bir kudretle donatmış olduğunu savundular.⁸² Yine onlar, bu kudretin tüm insanlarda aynı olduğunu iddia ettiler.

Mu'tezile'ye göre insan irâdesi, mahiyet olarak tüm insanlarda aynıdır. Nitekim bunu ispatlamaya çalışan Kâdî Abdülcebbar, bazı fiillerin özellikle kast ve irâdeye bağlı olarak ortaya çıkanlarının oluşabilmesi için bir takım sebeplere ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu sebeplerden en önemlisi fâilin serbest istek ve irâdesidir. Bu şekilde fiilini işleyen bir kimse ile aksini işleyen irâdesi arasında fark yoktur. Çünkü insan, kendi tercihi ve seçimiyle hareket etmektedir. Irâdenin yönünü değiştirici etkenler olabilir ama kesinlikle irâde sıfatı değişmez.⁸³ Örneğin yalan söyleyen bir kişinin irâde sıfatı ile doğru söyleyenin irâdesi arasında bir fark yoktur.

İkinci bölümde de belirttiğimiz gibi, Mu'tezile nazarında âlem, zaman içerisinde, sonradan ve başlangıcı bulunan bir yaratma ile Tanrı tarafından doğrudan doğruya yaratılmıştır. Öyleyse insan, bu âlem içinde nasıl hareket edecektir? Zira Mu'tezile için en önemli ve temel konu, insanın serbest bir irâdeye sahip olmasıdır. O halde hür bir irâdeye sahip olan insanın, kendi fiillerini de kendisinin meydana getirmesi gerekir. Ancak bu, insandan kaynaklanan potansiyel bir güç ile değil, bilakis Tanrı'nın insanda başlangıçta yaratıp bıraktığı bir kudretle olmaktadır. Yani onlar bu görüşlerinde Tanrı'ya şirk koşmamışlardır. Buna göre kulun fiilinin meydana

⁸¹ Tanrı'nın mutlak hakimiyetinin, sınırsız ilim, irâde ve kudretinin, insan irâdesine hiçbir özgürlük payı bırakmaması görüşüdür (bkz Gölcük-Toprak, a.g.e., s.42).

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, V/1, 177; V/2, 132; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, s.397.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VIII, 9, 10.

gelişinde, Tanrı'nın rolü doğrudan değil aracı vasıtasıyla. Bu araç, Tanrı'nın kulda yarattığı kudret ve insanın bunu irâdesine uygun olarak kullanmasıdır. Diğer bir deyişle, Mu'tezile'ye göre insan, güç sahibi olduğundan, fiillerini yapmaya kâdirdir. İnsan, dâimî olarak kendinde mevcut bu güçle fiillerini yaratır.⁸⁴ Hatta fiilleri kendi kudretinin sınırlarını aşsa dahi yine de ondan bu fiiller sadır olabilir.⁸⁵ Nitekim bu fiillere ef'âl-i mütevellide (dolaylı fiiller) adını vermişlerdir. Dolaylı fiiller, yaratılış gereği Tanrı'nın eseridir. Yani Tanrı, canlıyı dövülme fiilinden elem duyacak bir tabiatla yaratmıştır. Bu görüşün özü, tabiat filozoflarında olduğu gibi, sebep bulunduğu taktirde neticesinin de bulunacağı fikrinden ibarettir.⁸⁶ Bu sebepten ötürü Mu'tezile'ye göre irâde hürriyeti problemine değinmeden önce, onların bu konu hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde şekillendirdiği iddia edilen İlkçağ Yunan filozoflarının konuya bakışlarını zikretmekte yarar vardır.

1)Yunan Felsefesinde İrâde Hürriyeti ve Mu'tezile'ye Etkisi

Yunan Felsefesinin Sokrates öncesi (pre-sokratik) dönemi diye adlandırılan kozmolojik araştırma devresinde sofistler ve bir ölçüde Demokritos dışında bütün filozoflar, âlemin oluş ve işleyişi üzerinde odaklanmışlardır. Âlemi oluşturan güç ve unsurlar, onun bağlı olduğu yasa yahut yasalar, âlemin bir parçası olan insana da hükmetmekteydi. Dolayısıyla insanın kendi hayatı ve kaderi hakkında, ne seçme hürriyeti ne de denetleme gücü vardı. Ona hükmeden karşı konulmaz mutlak kadere yahut yasaya tâbi idi. Antropolojik dönemi başlatan sofistler tarafından insan üzerine yoğunlaşılacak suretiyle fizik araştırmaları geleneği kırıldı ve insan her şeyin ölçüsü kabul edilerek her türlü ilginin odağı kabul edildi. Sofistler tarafından göreceli duruma düşürülmeye çalışılan “iyilik” ve “adalet” gibi etik değerler, “bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmiştir?” sorusuyla ilk kez ciddi bir şekilde Eflâtun'un *Entyphron* diyalogunda dile getirildi. Böylece Sokrates'in ağzından “ilâhî yasaya uygun olan şey, öyle olduğu için Tanrı tarafından emredilmiştir.” Zira o kendiliğinden dolayı iyidir” görüşüyle objektif değer anlayışı ortaya kondu. Daha sonra felsefî düşüncede ve kelâm ekollerinde önemli bir yere sahip olan bu görüşte, Sokrates'in ilâhî yasaya uygunluğun emirden önce geldiği

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 223,226.

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 37; Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1979, s.168.

⁸⁶ Sâbunî, Nureddin *Maturidiyye Akâidi*, s.139.

görüŖüyle ifade edilen söz konusu objektif değer anlayıŖı, Eflâtun tarafından geliŖtirildi ve Aristo'nun rasyonel iyi anlayıŖına girdi. Stoacılar tarafından da benimsenen bu görüŖ, ulûhiyetin ezeli ve ebedi konulara zıt hareket etmeyeceğini, zira bu kanunların ilâhî irâdeden önce hikmete bağlı olduğunu savunan Katolik Hıristiyan filozofların çoğu tarafından da kabul görerek modern zamanlarda Kant ve başkalarının da benimsenmiŖtir. İslâm düşünce sisteminde ise filozoflar ve onlardan önce de kısmen bu felsefenin etkisinde kalan Mutezile tarafından kabul görmüŖtür.⁸⁷

Eflâtun'un idealar öğretisini reddetmekle beraber, ancak küllînin (tümelin) bilgisinin mümkün olduğunu söyleyerek, hocasıyla birlikte küllî fikirlerin objektif gerçekliğini kabul eden Aristo, bu surette ahlâkî değerlerin nesnelliği konusunda da sokratik görüŖe katıldı. Düşünce sisteminde "insan hürriyeti" anlayıŖı önemli bir yer tutan Aristo'ya göre ahlak, esas olarak karşı konulmaz bir yasa değil, aksine bir hür seçim meselesiydi. O iyi ve kötü'nün, fazilet ve rezilliğin kuvve halinde insanda bulunduğunu ve insanın iyi yahut kötüyü yapmakta hür olduğunu söylüyordu. Ona göre evrende bizi bunlardan birini yapmaya zorlayan herhangi bir güç yoktu.⁸⁸

Böylece her iki filozofa göre de her Ŗeyin bir kader tarafından belirlendiği dünya, iyi bir dünya olamazdı. İster iyi, ister kötü olsun, hayatı, irâde ve gücünün üstünde bir kudret tarafından belirlenen insan, övgüye veya yergiye muhatap olamazdı. Ahlakilik, hür bir irâdeyi ve gerçek bir tercihi gerektirirdi. Bu sebeple hem Eflâtun, hem de Aristo'ya göre iyi insan, doğru seçim yapan ve irâde gücüyle en iyiyi gerçekleŖtiren, kötü insan ise, yanlış seçim yapan insandı.⁸⁹ Böylece fiillerin oluŖumunda "kastetme", o fiilin iyi veya kötü olduğunu belirleyecekti. Buna paralel olarak, dıŖ dünyada meydana gelen fiiller, o fiillerin sebepleri ile beraber düşünölmeye başlanmıŖtır.

İlliyyet (sebeplilik) nazariyesi dediğimiz, kelâmî ve felsefî okulların hareket

⁸⁷ Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s.15.

⁸⁸ Turhan, a.g.e., s.16.

⁸⁹ Turhan, a.g.e., s.16.

noktalarını teşkil eden sebeplilik anlayışının⁹⁰ düşünce tarihine yansıması dört ana grupta olmuştur:

1- İlkçağ Yunan filozoflarına göre sebepler neticelerine etki ederler. Bu etki, sebeplerin kendisinden kaynaklanır.⁹¹ Ayrıca olan her şey, zarurî olarak bir sebebin etkisi ile olur. Zira hiçbir şey, kendisini meydana getiren sebepten uzak olamaz.⁹² Bu görüşte olanlar sebep sonuç ilişkisinde kesin zorunluluk taraftarıdır ve kat-î determinizmi savunurlar.⁹³

2- Bazı Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre sonuçlarda (açlık, yakma gibi) etki sahibi yalnız Tanrı'dır. Bununla birlikte sebeple sonuç arasındaki ilgi aklîdir. Çünkü ateşin olduğu yerde, yanma olur. Yemek yendiğinde, doyma meydana gelir.

3- Sebepler, Tanrı'nın verdiği bir kuvvetle sonuca etkide bulunur. İkisi arasındaki ilişki normal cinstendir. Bu görüşü Mu'tezile savunmuştur. Mu'tezile'ye göre Tanrı, insanın ihtiyârî fiillerinde kişiye verdiği yaratılmış bir kudretle insana fiillerini serbestçe işleme yetkisi verir.

4- Başta Gazzâlî olmak üzere bazı kelâmcılara göre, sonuçlara tek etki sahibi yalnız Tanrı'dır. Sebeplerle sonuçlar arasındaki ilgi sıradandır. Her zaman aynı sebep, aynı neticeyi vermez. Değişmesi mümkündür. Mesela ateş her zaman yakmaz.⁹⁴

Mu'tezile, insanın fiillerini doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Dolaylı fiiller tevliid başlığı olarak ele alınmıştır. İnsanın doğrudan yaptığı fiiller ise hürriyet açısından kulların fiilleri problemini doğurmuştur.

⁹⁰ Sebep, sözlükte kendisiyle kastedilene ulaşılan bir isimdir. Terim anlamı olarak ise, etkisi olmadığı halde sonuca varmayı sağlayan bir yoldan ibarettir. Genel olarak ikiye ayrılır. Birincisi tam sebep ki bu, varlığıyla sonucu meydana getirendir. İkincisi tam olmayan sebep, sonucun (müsebbep) varlığının kendisine bağlandığı, fakat varlığıyla (vücûd) sonucu meydana getiremeyen sebeptir (bkz. Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.154).

⁹¹ Sâbunî, a.g.e., s.139.

⁹² Olguner, Fahreddin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, s.2.

⁹³ Sâbunî, a.g.e., s.139.

⁹⁴ es-Senûsî, Muhammed b. Yusuf b. Ömer, *Haşiyetü't-Desûkî alâ Ümmi'l-Berâhîn*, Dâru'l-Mısır, Kâhire ts., s.40.

a) Fiil

Sözlükte fiil, “iş, davranış, eylem, oluş, etki” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “mümkünün imkan sahasından çıkarılıp var kılınması, başka bir deyişle potansiyel gücü, bir iş, oluş ve harekete döndürme anlamındadır.”⁹⁵ Başka bir tabirle, “başkasına etki edebilecek gücün, etkisi sebebiyle meydana gelen durumudur. Örneğin, bıçağın kesici olması nedeniyle meydana gelen kesme olayı gibi.”⁹⁶ Bıçak kesmese bile, kesiciliği devam ettiği sürece, bu kesicilik özelliğine fiil diyenler de olmuştur.”⁹⁷

Kâdî Abdülcebbar’a göre fiil, fâilin yani fiili yapan kişinin kast ve irâdesi ile meydana gelen iş ve oluşlardır.⁹⁸ Mu’tezile’ye göre insan, kendi fiilinin yaratıcısıdır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, insandan sadır olan fiillerin insana ait olduğunu ispatlamak için, “dış dünyada görmüş olduğumuz fiillerin, zarurî bir bilgi ile bizzât insanlar tarafından işlendiğini söylemektedir. Nitekim Kâdî’ye göre kesb⁹⁹ teorisine gerek yoktur.¹⁰⁰ "Tanrı mürîddir" gibi haberlerin gelmesi ise, hakikatte insana bu gücü Tanrı’nın verdiği ve Tanrı’nın mutlak anlamda irâde sahibi olduğu anlamındadır. Yine fâil (Tanrı) hâkim yani hikmet sahibidir. Onun hâkim olduğunu ise, yaratmış olduğu varlıkları gözlemlerimiz ile anlarız.¹⁰¹ Yani mahlûkta, hikmet eserinin ortaya çıkması gerekmektedir. İnsanların fiillerinde ise böyle bir durum söz konusu olmadığı için kişi, kendi fiilini kendisi gerçekleştiriyor olmalıdır.

Mu’tezile’ye göre ister Tanrı’ya ait olsun, ister insana nispet edilsin fiiller iki kısımdır:

⁹⁵ Cürcânî, *Tâ’rifât*, s.215.

⁹⁶ Cürcânî, a.g.e., s.215.

⁹⁷ Cürcânî, a.g.e., s.215.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.325.

⁹⁹ Sözlükte toplamak, rızk aramak, istemek gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise, yarar sağlamaya ve zararı uzaklaştırmaya yönelik eylemlerin ortak adıdır (bkz. Cürcânî, *Tâ’rifât*, s.161).

¹⁰⁰ Nitekim genel olarak Mu’tezile, kesp teorisini kabul etmemiş, insanın fiillerinin Tanrı’ya nispet edilmesi noktasından hareketle, reddetmiştir. Çünkü Mu’tezile’ye göre, tasarruflarımız bize muhtaçtır ve meydana gelmesi bize bağlıdır (bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.363).

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VIII, 8.

Birincisi vasıtasız yada dolaysız fiillerdir. İkinci kısım fiiller ise dolaylı fiiller, yani bir veya daha fazla vasıtayla oluşan mütevellid fiillerdir. Dolaylı fiiller “tevlîd” veya “tevellüd” başlığı altında ele alınır. İnsanın doğrudan yaptığı fiiller ise “ef’âli ibâd (kulların fiilleri)” problemini oluşturur.

Mu’tezile’ye göre kulların fiilleri, kalbe ait fiiller ve duyu organlarıyla alakalı olan fiiller olmak üzere iki kısma ayrılır. Kalbe ait olan fiiller, irâde, sevgi, nefret gibi fiillerdir. Bunun dışında kalan fiiller ise duyumlar ile alakalı olan fiillerdir.¹⁰²

İlâhî fiillere gelince Mu’tezile onları da iki guruba ayırmıştır;

Birincisi, dolaysız fiiller olup Tanrı’nın “ol” emri ile yoktan yarattığı fiillerdir.

İkincisi ise mütevellid fiiller olup Tanrı’nın “rüzgarları, aşılâyıcı olarak gönderdik¹⁰³” ayetinde belirtildiği şekilde rüzgar vasıtası ile bitkilerin tohumlanmasında olduğu gibi bir sebep veya sebepler vasıtasıyla yaratmış olduğu fiillerdir.¹⁰⁴

Nitekim bazı Mu’tezilî bilginler, etki meydana getiren şeyin sebep ve vasıtalar olduğunu kabul etmezler. Buna göre burada tohumu aşılâyan rüzgar değildir. Aksine aşılâma, Tanrı’nın dolaysız olarak yaptığı bir fiildir. Bu, Ebû Ali Cubbâî’nin görüşüdür. Ancak onun öğrencisi olan Kâdî Abdülcebbar, hocasını reddeder. Zira bizden birinin bir sebebe bağlı olarak fâil olduğu çıkarımına vardığımız yöntemi, Tanrı’nın fiillerine uygulayacak olursak, Tanrı’nın ve insanın fiilleri, aynı düzlemde eşitlenmiş olacaktır. Bu hüküm doğrulandığında, tohumların rüzgarla aşılâmasının, değirmen taşının rüzgar veya su ile hareket etmesinin Tanrı’nın mütevellid fiili olduğuna hükmedilir. Bu durum yani mütevellid olma, değirmen taşının devrinin itici kuvvete göre artıp eksilmesi durumunda yine geminin rüzgar yada kürekçilerin itmesiyle seyretmesi durumunda da kendini gösterir.¹⁰⁵ O halde bunların Tanrı’nın doğrudan vasıtasız olarak yaptığı fiilleri olduğu iddia edildiği zaman, insan fiillerinin de böyle olması gerekecek, böylece kaçınılmaz olarak insan fiilleriyle Tanrı’nın

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., IX, 15, 19; Şehristânî, *Milel*, I, 52.

¹⁰³ Hier, 15/22.

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VIII, 12.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muhît*, s.396; a.mlf. *Muğnî*, VIII, 12,14,

fiillerini aynı düzlemde eşitleme hatasına düşülecektir. Bu hataya düşülmemesi için tevellüd teorisi ortaya atılmıştır.

b)Tevellüd (Doğan Fiiller) Kavramı

Tevellüd veya tevlîd¹⁰⁶ sözlükte “doğurma, meydana getirme, neticesini verme” demektir.¹⁰⁷ Terim olarak ise “bir fiilin diğer bir fiil vasıtasıyla dolaylı olarak fâilinden neşet etmesidir. Yani tevellüd, söz konusu olan bu fâilin, araç kullanarak yaptığı fiilin durumudur. Buna örnek olarak, elin kullandığı anahtar tarafından açılan kapı, birinin attığı taş veya okun meydana getirdiği yaralama veya ölüm olayları ele alınabilir.”¹⁰⁸

İnsan fiillerinin hür olduğu öğretilerinde Mu'tezilîler, insan fiillerini oluşturan etkenler hakkında problemle karşılaşmışlardır. Kelâmın bu fiillere bakışı, “temel sebep, aracı sebep” ilişkisi şeklinde değildir. Bilakis bu konu, “fiilin doğuşu” şeklinde ele alınmıştır. O halde kelâmî açıdan akla şu sorular gelmektedir; Tanrı'nın fiilleri akledilebilir mi? Hareket eden araçta söz konusu olan ilâhî bir sebeplilik midir? Tabîî bir sebep, sebepsiz bir etki veya beşerî fâilin sebepliliği söz konusu olabilir mi? Bu şekilde meydana gelen fiilin kaynağı nedir?

Mu'tezilî bilginler, bu sorulara cevap verebilme amacıyla fiilleri sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Bu tür fiillere ilişkin bir sınıflandırma Mu'tezile'nin kurucusu, Vâsıl b. Atâ' tarafından kendisinin “insanın fiilleri, hareketler, sükûnlar, eğilimler (i'timâdât), nazar ve bilgi ile sınırlıdır”¹⁰⁹ şeklinde ifade edilmiştir. Diğer bir sınıflandırma, Ebû'l-Huzeyl tarafından, “kalbin fiilleri” ve “organların fiilleri”¹¹⁰ olarak yapılmıştır ki, her ikisi de onun tarafından “insanın kendinde gerçekleşen fiiller”¹¹¹ olarak nitelenmiştir. Kalbe ait fiiller, bütünüyle dolaysız fiillerdir. Bunun tek

¹⁰⁶ Gerçekte tevlîd veya tevellüd eş anlamlı iki kelimedir. Hakikatte tevlîd, bir başka fiil aracılığıyla fâilden fiilin meydana gelişidir. Buna örnek olarak, elin hareketi ile anahtarın hareket etmesi gösterilir. Tevellüd ise kendiliğinden doğan anlamındadır. buna örnek olarak, yazın durgun suda meydana gelen canlılar verilebilir (Cürcânî, *Tâ'rîfât*, s. 98).

¹⁰⁷ İbn Manzûr, a.g.e., III, 469.

¹⁰⁸ Nitekim Hayyât, *İntisâr* adlı eserinde, okun isabet edip ölen kişinin kâtilinin kim olduğunu sorgulamaktadır (bkz. Hayyât, a.g.e., s.78)

¹⁰⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 47.

¹¹⁰ Şehristânî, a.g.e., I, 52.

¹¹¹ Eş'arî, a.g.e., s.402.

istisnası vardır ki, o da ilim fiilidir.¹¹² Zira ilim, bir yönüyle dolaylı diğer bir yönüyle ise dolaysız fiildir. Mu'tezile'ye göre ilim, insanda akıl yürütme yani nazar ve istidlâl vasıtasıyla meydana gelir. Bu çeşit ilim fiili dolaylıdır.¹¹³ Zarurî adı verilen ilimde ise akıl yürütme söz konusu değildir. Bu taktirde dolaysız olur.¹¹⁴

Organlara ait fiillere gelince beş kısımdır. Bunlar elemeler (acı gibi), te'lifler (musiki gibi), sesler, ekvân (oluşlar) ve itimattır (eyilim).¹¹⁵

Bunun dışında üçüncü tür insan fiilleri, Ebû'l-Huzeyl tarafından "bir insanın fiilinden doğan (tevellüd eden) fiil"¹¹⁶ olarak nitelendirilir ki, buna 'doğan fiiller' teorisi denir.

Diğer bir açıdan Mu'tezile'ye göre insan fiilleri üç kısma ayrılır:

1- Ses ve acı gibi ancak bir vasıta sonucu oluşan fiillerdir.

2- Oluş (kevn) ve ilim gibi, hem dolaysız olarak, hem de dolaylı (tevellüd) yoluyla oluşan fiillerdir.

3- İrâde, zan, düşünme, nefret gibi inanç türünden bilgiler yani akıl yürütme ile oluşmamış bilgi türünden fiillerdir ki, bunlar ancak dolaysız olarak meydana gelir.¹¹⁷

Nazzâm'a göre ise canlı varlıklara nispet edilen tüm fiiller, aynı cins altında birleşirler. Yani iman ile küfür, bilme ile bilmeme, hareket ile sükûn fiil olmaları açısından aynı cinstir.¹¹⁸ Ona göre kulların fiilleri sadece hareketten ibarettir. Örneğin insanın sükûn yani durağanlık hali, itimâd hareketidir. İrâde, bilme gibi fiiller ise nefsin hareketleridir. Ancak Nazzâm, hareket ile, bir noktadan diğer bir noktaya naklolma anlamını kastetmez. Bilakis onun hareket ile kastettiği teğayyur yani

¹¹² Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 15, 19.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VIII, 6.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VIII, 8.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., IX, 124.

¹¹⁶ Eş'arî, a.g.e., s.402.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., IX, 80; a.mlf. *Muhît*, s.389, 391.

¹¹⁸ Hayyât, a.g.e., s. 29.

değişme ve başkalaşmadır. Şehristânî, bu açıklamaların tabiat filozoflarından alındığını iddia etmiştir. Nitekim bu filozoflara göre de hareket naklolma değil, nitelik, nicelik gibi konularda değişmeye uğrama anlamındadır.¹¹⁹

Günümüz yazarlarından olan H. Austryn Wolfson, fiiller konusunda sınıflandırma yoluna gidilmesini ve doğan fiiller teorisinin ortaya atılmasını, Mu'tezilî bilginlerin Aristo'dan etkilenmelerine bağlamaktadır.¹²⁰ Ona göre Mu'tezilî bilginler ve özellikle Ebû'l-Huzeyl, Aristo'nun birkaç cümlesinin birleştirilmesi ile tevellüd görüşlerini ifade etmişlerdir. Nitekim, Wolfson buna delil olarak, Aristo'nun *De Motu Animalium* adlı eserinden alıntı yaparak, Aristo'ya göre, gerçekte akılla veya hayal ile birleşen şiddetli arzunun “cismanî” bir şey vasıtasıyla, nefsin içinde bulunduğu bedende, hareket meydana getirdiğini söyler ki “cismanî” bir şey onun tarafından başka bir yerde “bir kudret ve kuvvet” anlamında açıklanmıştır. O kuvvetin (hareket eden yahut değişenden başka bir şeyde bulunan, hareket ya da değişmenin kaynağı demek olduğunu... çünkü, mesela, bina yapma sanatının, bina edilen şeyin kendinde bulunmayan bir kuvvet olduğunu” söyler ki¹²¹, bu örnek, bir kişiye vurulduğu zaman, onda oluşan elem gibi doğan fiil örneğiyle benzer bir yapıya sahiptir.

Genel olarak Mu'tezile, insan tarafından, kendisi içinde meydana getirilen fiillerin fâilinin insan olduğunu kabul etmiştir. Ancak doğan fiillerin, insanın kendi içindeki fiilleriyle aynı olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri Eş'arî sekiz gurup olarak sınıflandırmıştır.

Birinci görüş Bişr b. el-Mu'temir'inkidir. Bu görüş Eş'arî tarafından şöyle ifade edilir: “Bizden sadır olan sebeplerden doğan tüm fiiller, bizim fiillerimizdir.”¹²² O bunu “fırlatıldığında taşın gitmesi, atıldığında okun gitmesi ve gözlerimizi açtığımızda meydana gelen idrak”¹²³ örnekleriyle, örneklendirir ve daha sonra onlara: “rengi, tadı, kokuyu, acıyı ve hazzı, sıhhat, hastalık ve şehveti”¹²⁴ ekler. Bağdâdî ise, Bişr'in, insanın tevlîd yoluyla renk, tat ve bütün duyu idraklerini, bu idraklere sebep

¹¹⁹ Şehristânî, *Milel*, I, 54.

¹²⁰ Wolfson, a.g.e., s.493.

¹²¹ Wolfson, a.g.e., s.493.

¹²² Eş'arî, a.g.e., s.401.

¹²³ Eş'arî, a.g.e., s.401, 402; İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 197.

¹²⁴ Eş'arî, a.g.e., s. 402, 403.

olmasından ötürü yaratmasının mümkün olduğunu ve bu yaratmanın, sıcaklık soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi sıfatlar hakkında da geçerliliğini iddia ettiğini nakleder.¹²⁵

Netice itibarıyla Bîşr'e göre insan, irâde vasıtasıyla kendisinde ve kendisi dışında fiiller ve arazlar ihdâs edebilir. Yani Bîşr'e göre, doğan fiil ancak, bilinçli bir şekilde kast olunduğu vakit, insanın kendi fiilidir. Bilinçli kasıt olmaksızın doğan fiil, Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre olduğu gibi, Bîşr'e göre de Tanrı'nın âlemdeki doğrudan yaratması olan herhangi bir fiil olarak değerlendirilmelidir.

İkinci görüş Ebû'l-Huzeyl ve ona uyanların görüşüdür; “İnsan fiilinden doğan her şey, kendi fiilini takip eden şeyi biliyorsa, onun fiilidir.”¹²⁶ Buraya kadar bu iddia, Bîşr b. el-Mu'temir'in görüşüyle aynıdır. Bununla birlikte, Bîşr'e zıt olarak Ebû'l-Huzeyl, “lezzeti, renkleri, tatları, kokuları, sıcaklık ve soğukluğu, yaşlık ve kuruluğu, korkaklık ve yiğitliği, açlık ve tokluğu, idrak ve onun fiiliyle başkasında meydana gelen bilgiyi istisna eder, çünkü bütün bunlar, ona göre, Tanrı'nın fiilidir.”¹²⁷ Böylece Ebu'l-Huzeyl'e göre, doğan fiillerdeki neticeler, yalnızca hareketlere ve değişmelere uygulanabilir. Ârızî niteliklere, duyulara, heyecanlara ve idraklere tatbik edilemez. Zira Ebû'l-Huzeyl'e göre bunlar insanın fiilinden tevellüd etmezler ve insan bunların keyfiyetini bilemez.

Üçüncü ve dördüncü görüşler, sırasıyla Nazzâm ve Muammer'in görüşleridir. Nazzâm'a göre “insanın dışında meydana gelen fiil, meydana geldiği yerin sahip olduğu yaratılışı gereği, Tanrı'nın fiilidir. Örneğin biri onu ileriye doğru attığında taşın ileriye doğru gitmesi, biri onu aşağıya doğru attığında, onun aşağıya doğru gitmesi, biri onu yukarı doğru attığında, onun yukarı doğru gitmesi gibi; aynı şekilde idrak de yaratılış gereği Tanrı'nın fiilidir. Bunun sebebi, Tanrı'nın taş, bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir tabiat vermiş olmasıdır.”¹²⁸ Muammer'e göre ise “doğan fiiller ile hareket sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık,

¹²⁵ Bağdâdî, *Fark*, 95; İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 197.

¹²⁶ Eş'arî, a.g.e., s. 402.

¹²⁷ Eş'arî, a.g.e., s. 402.

¹²⁸ Eş'arî, a.g.e., s.404.

soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi cisimlere hulûl eden arazlar, cismin tabiatı gereği hulûl ettikleri cismin fiilleridir.”¹²⁹

Fark edilebileceği gibi, bu iki görüşte ortak bir unsurun yanında bir de fark vardır. Ortak unsur, doğan fiillerin, fiilin doğduğu cisimde bulunan bir tabiattan doğduğu iddiasıdır. Farklılığa gelince iki yönlüdür. Birincisi, Nazzâm, taşın veya herhangi bir cismin, tabiatını açıkça Tanrı’ya borçlu olduğu söylemektedir; Muammer ise, onun bu tabiata nasıl sahip olduğuna işaret etmeksizin, yalnızca cismin bir tabiatı olduğunu belirtmektedir. Nazzâm, bir cisimde tevellüd eden bir fiilin, cismin kendisine borçlu olduğu tabiat vasıtasıyla Tanrı’nın fiili olduğunu söyler; Muammer ise bir cisimde tevellüd eden fiilin, sahip olduğu tabiat vasıtasıyla, cismin fiili olduğunu söyler.

Nitekim ilâhî kudret ve insan kapasitesinin zıtlaşması meselesindeki zorlukların üstesinden gelmek için Nazzâm gibi bazı Mu’tezile mensupları, bu problemi çözebilmek amacıyla, çeşitli felsefî yollara başvurmuşlardır. Daha önce de bahsetmiş olduğumuz gibi, Nazzâm’a göre hem tabiat hem de eşyanın gizli özellikleri, başlangıçta Tanrı tarafından yaratılmış (kümûn), daha sonra da birer, birer açığa çıkmaya başlamıştır (zuhûr). O, bu görüşüyle âlemdeki her fiili dolaylı olarak Tanrı’ya ve ikinci derecede olan tabiî fâillere hamletmeye çalışmıştır. Ona göre insanın hareketten başka fiili yoktur ve o hareketi ancak kendisinde işler.¹³⁰ Zira ruhu gibi insan fiilleri de tek bir cinstir¹³¹ ve hepsi hareketten ibarettir.¹³² Çünkü fâil “ruh”tur. Nazzâm’a göre renkler, kokular, tatlar, sıcaklık, soğukluk, ses ve elem... araz olmayıp latîf cisimlerdir ve insanın cisim yaratması mümkün değildir.¹³³ Dolayısıyla insanın fiilleri dışında meydana gelen eylemler Tanrı’nın fiilleridir. Örneğin taş atıldığında ileri gider. Yukarı atıldığında ise yükselir. Çünkü Tanrı, taş a bir tabiat vermiştir ki, o tabiatla atıldığında ileri doğru gider.¹³⁴

Tabiat kavramı, Nazzâm ve Muammer’in ortak unsuru olmasına ve dolaylı (mütevellid) fiillerin bu unsura bağlanmasına rağmen, cismin tabiatı gereği meydana

¹²⁹ Eş’arî, a.g.e., s.404.

¹³⁰ Eş’arî, a.g.e., s.403; Hayyât, a.g.e., s.44, 97; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 11.

¹³¹ Hayyât, a.g.e., s.29.

¹³² Eş’arî, a.g.e., s.403., Şehristânî, *Milel*, I, 55.

¹³³ Eş’arî, a.g.e., s.404.

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., IX, 13.

gelen fiilleri, Nazzâm'ın Tanrı'ya, Muammer'in ise cisme nispet ettiği açıkça görülmektedir. Her ikisine göre de, insan kendi içinde bir fiil yapabilir. Ancak insanın kendi içinde yapmış olduğu bu fiil, Nazzâm'a göre sadece hareket olduğu halde Muammer'e göre, irâdeden başkası değildir. Nazzâm'a göre tat, renk... latif cisim oldukları için ancak Tanrı tarafından yaratılırken, Muammer'e göre bunlar araz olup cisimler tarafından meydana getirirler.

Beşinci görüş Sâlih Kubbe'ninkidir. Eş'arî onu şöyle ifade eder. “İnsan ancak kendi içinde fiil işler; ve atıldığında taşın gitmesi, ateşle temasında odunun yanması ve vurma esnasında acı duyulması gibi, onun fiili esnasında meydana gelen fiiller Tanrı tarafından yaratılır.”¹³⁵

Altıncı ve yedinci görüşler sırasıyla Sümâme b. Eşras ve Câhız'ın görüşleridir. Muammer örneği, Bağdat okulunun diğer önde gelen bir temsilcisi olan Sümâme tarafından devam ettirilmiştir. Aynı insan ve âlem görüş noktasından hareket eden Sümâme, bilinemezlik (agnosticism) fikrine sapmıştır. Diğer Mu'tezîlîler gibi, oda Tanrı'nın adâletini ve netice olarak insana sorumluluk yüklemenin zarureti kabul etmiştir. ona göre insanın ancak irâde sahasında fiili vardır. Bu sahanın dışında insan hiçbir şey yapamaz. Öyleyse insanın irâdeli fiilinin neticelerinin sorumluluğu kime aittir? Sümâme'nin görüşünü Eş'arî şöyle rivayet eder: “İnsanın irâdeden başka fiili yoktur; onun dışında, bir taşın atıldığında gitmesi gibi, meydana gelen bir fiilin, yaratıcısı yoktur ve o insana mecaz olarak nispet edilir.”¹³⁶ Eş'arî'nin Câhız'ın görüşüyle ilgili rivayeti de şöyledir: “İrâdeden sonra olan fiil, tabiatı gereği insanın (fiili) dir ve onu seçmesi söz konusu değildir. insandan irâdeden başka, ihtiyarî bir fiil meydana gelmez.”¹³⁷

Sekizinci görüş, Eş'arî tarafından “insan kendisinin dışında fiil yapabilir. Hareket ve sükûn gibi onun fiilinden başka bir cisimde doğan fiil, insana nispetle bir kesb ve Tanrı'ya nisbetle bir yaratmadır,”¹³⁸ şeklinde açıklanan Dırâr'ın görüşüdür. Dırâr, tevellüd yoluyla insanın, kendisinin dışında bir fiil meydana getirebileceğini söylerken, tevellüd teorisine “kesb” kavramını sokmuş ve bu surette meydana gelen

¹³⁵ Eş'arî, a.g.e., s.406.

¹³⁶ Eş'arî, a.g.e., s.407.

¹³⁷ Eş'arî, a.g.e., s.407.

¹³⁸ Eş'arî, a.g.e., s.408.

filin biri onu kesbeden insan, diğeri onu yaratan Tanrı olmak üzere iki fâili olduğu sonucuna varmıştır.

Sonuç olarak, tevellüd, ister eşyanın bizzât tabiatından olsun, ister fâili olmayan eylemler cinsinden olsun, çoğu Mu'tezilî için önemli olan, bu filin insana mal edilmesidir. Zira onlara göre tevellüd, insanın irâdesi ve seçimi ile oluşur. Bu eylemin doğuşuna, insanda bulunan kudret, sebep olmaktadır.¹³⁹ Nitekim daha öncede belirttiğimiz gibi insan, güç ve kudret sahibidir. Bu fiillerin meydana gelmesinde, üç şey rol oynar. Bunlar;

a- insanın irâdesi,

b- kudreti,

c- oluşları esnasında sebeplerine bağlı olmaları nispetinde insanın eseri olmalarıdır. Çünkü insan bir başkasına acı vermede ve harekette azı istediği zaman, o şeyi hafifçe iter veya yumuşakça vurur. Acı verme ve hareket ettirmede çoğu arzuladığı zaman ise kuvvetlice vurur. Bu taktirde de istediğini elde eder. Taşı istediği bir yöne attığında taş o istikamete gider.¹⁴⁰ Bu örneklerle Mu'tezile, sözü edilen fiillerin mutlak hâkiminin insan olduğunu savunmaktadır.

Tevellüd görüşüyle Mu'tezile, nesnelerdeki etkileşim ve etkileme zincirini izah etmeye çalışmıştır. Onları tevellüd düşüncesine sevk eden etken, filozofların terminolojisiyle birinci sebepten başlayarak, birbirine zincirleme bağlı olan ikincil sebeplerin varlığını ispat etmek değildir. Aksine Mu'tezile'yi bu düşünceye sevk eden etken, duyu alanı dışındakinin (görünmeyen âlem, gayp) duyu alanındakine kıyaslama yönteminin doğuracağı bir sonuç olan, Tanrı ve insanın, fiil ve etki alanında birbirine eşit hale getirilmesi sonucundan kaçınmaktır.¹⁴¹

Mu'tezile'nin dünya görüşünde insan, güç sahibidir. Nitekim Hayyât, Ebû'l-Huzeyl'den nakille, insan kudretinin iki hal için geçerli olduğunu söylemektedir. Ona göre insan, bir fiili yapmaya veya yapmamaya muktedirdir. Kudret sahibinin bir fiili yapması,, karşıtını da yapabileceği anlamına gelir. Yapamıyorsa, zıddını da yapamaz

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 388.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 25 .

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., VIII, 12.

demektir.¹⁴² İnsanın güç kaynağı beden sağlamlığıdır. Bununla fiil meydana gelir. Hayat ve güç sahibi olan insan, fiilini yapma kuvvetindedir. Bununla beraber, insanın kudreti dışında güç yetiremeyeceği ve tasarruf edemeyeceği bir takım fiil ve olaylar da mevcuttur. Nitekim Kâdî Abdülcebbar bu konuda; “Gerçekte bizim gözlemlerimiz sonucu, bir insanın tasarrufunun, onun azalarının selameti ile birlikte kast ve o kasta götüren sebepler vesilesi ile olduğunu, yine kendisinde bulunan bu güç ile beğenmediği ve tiksindiği eylemden de uzak durduğunu bilmemiz zarurî bir bilgidir. Sonuç itibarıyla insanda böyle bir güç olması zorunludur. Ancak onun kastı ile fiile geçirdiği eylemlerle, başkasının etkisi ile onda meydana gelen eylemlerin arasını ayırmalıyız.”¹⁴³ demektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi Mu'tezile'yi ayırıcı yapan özellik ve onlar için en önemli olan husus, insanın özgürlüğünü ispatlayabilme açısından insanın fiillerini önce kastedip sonra kendisinin yarattığını savunmalarıdır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'da sorumluluk açısından kastetmeye son derece önem vermiştir. Ayrıca Mu'tezile'ye göre fiillerin meydana gelişini sağlayan güç, insanda fiilini yapmadan önce de mevcuttur. İnsan kendi yaptıklarına kâdirdir. Onların yaratıcısıdır. Yaptıklarından dolayı ceza veya mükafata layık olur. Yani Mu'tezile, kötü eylemleri Tanrı'ya hamletmemek için, insanın kendi fiilini yarattığını söylemiş, yine insanın fiilini yapma gücüyle Tanrı'nın gücünü eşit tutmamak amacıyla da tevellüd teorisini geliştirmiştir. Buna bağlı olarak diyebiliriz ki, Mu'tezile, insan anlayışını da, tıpkı âlem anlayışı gibi, Tanrı inancı ve tevhîd prensibini esas alarak şekillendirmiştir.

¹⁴² Hayyât, a.g.e., s. 8, 11; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s.390.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VIII, 6.

SONUÇ

Hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlayan, felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme çalışmaları neticesinde, İlkçağ felsefesi ile tanışan Mu'tezile bilginleri, ilk kelâmcıların yaptığı gibi cüz-î irade ve kader konularında yoğunlaşmanın yanı sıra, ilâhî adâlet ve insanın sorumluluğu gibi, pek çok yeni probleme yönelmişlerdir. Onlar, fetihler sonucu coğrafi genişleme ve anlayış farklılıkları gibi etkenlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan, Kaderîlere, Cebrîlere, Sıfâtîlere ve diğer dinlere karşı, ferдин hürriyetini, Tanrı'nın birliğini ve adâletini ispatlayabilmek amacıyla, görüşlerini Kur'ân'dan iktibaslarla desteklemeleriyle beraber, İlkçağ felsefesinden de faydalanma yoluna gitmişlerdir. Onların asıl amacı tamamen ahlakî ve rasyonel karakterli deliller ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla bu ekol, ilk defa İslam diyalektiği ile İlkçağ felsefesi arasında fikrî mücadeleye kapı açması bakımından, ayrı bir tarihî değere sahiptir.

Mu'tezilîler, yapmış oldukları açıklamalarda, diğer kelâm ekollerinden, fikir hürriyeti, akla verilen önem ve Kur'ân'a dayalı olan nassların akılla da ispatlanabileceğini savunmalarıyla ayrılırlar. Onlar, şirkin dayanağı olan hulûl ve antropomorfik düşüncenin çürütülmesi için, Tanrı'nın mutlak birliği (tevhîd) konusunda mücadele etmişlerdir. İslâm düşünce sisteminde bu türden bir savunmayı başlatan ilk ekol, Mu'tezile olmuştur. Bunu yaparken felsefî kaynaklardan da yararlanmaları, Tanrı'nın varlığı, birliği, zatî ve fiilî sıfatları gibi ilâhiyat konuları hakkında tartışmaların daha felsefî bir zemine çekilmesini sağlamış, kendi inanç doktrinlerini yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetmelerine yol açmış, böylece Müslümanlara has, orijinal felsefî bir hareketin doğmasına neden olmuştur. Örneğin Tanrı hakkında sadece selbî sıfatların kullanılabileceği görüşleri, büyük ölçüde Aristo kaynaklıdır. Tanrı hakkında selbî olmayan sıfatların kullanılmasına gelince, Mu'tezile

de, Aristo gibi te'villerde bulunmuştur. Yine Kur'ân'ın yaratılmışlığı problemi, Mu'tezile'nin tevhîd ve tenzîh inançlarını korumakla yakından ilgilidir. Mu'tezile'nin Kur'ân'ın kadîm oluşunu kabul etmeyişlerinde, İsa'yı Tanrılaştırma fikirlerinde, O'nun kelimesinin kadîmliğini esas alan Hristiyanlarla girdikleri tartışmaların önemli rolü vardır. Diyebiliriz ki, onların Kur'ân'ın mahlûk oluşu ile ilgili görüşleri, özü itibarıyla İsa'yı, Tanrı'nın ezelî kelimesi olarak görme şeklinde formüle edilen Hristiyanlık ilkelerinden birini reddetme amacına yöneliktir.

Yine onların felsefî eserlere vakıf olmaları, kendilerine has bir âlem anlayışı ortaya koymalarına sebep olmuştur. Örneğin cüz-ü lâ yetecezzâ yani bölünmez cevher anlayışı, İslâm düşüncesinde ilk defa Mu'tezilî kelâmcılar tarafından geliştirilmiş, daha başlangıçta dinî bir karakter kazanmıştır. Buna bağlı olarak diyebiliriz ki, Mu'tezile, İslâm Felsefesinin gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Örneğin bu ekol, âlemin işleyiş sürecini açıklamak için, komple bir sistem oluşturacak tarzda, atom teorisi geliştirmiştir. Nitekim onların çoğu, cismin, atom denilen maddî unsurlarla, araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul etmiştir. Bu teori, her ne kadar köklerini Yunan, özellikle de Epikür felsefesinde buluyorsa da, gelişmiş yeni haliyle önemli farklılıkları vardır. Örneğin onlar, Demokritos'un atom anlayışını kabul etmişler, ancak onun görüşünde olan, atomların zarûrî hareketi anlayışını kaldırarak, atomlara kendiliğinden hareketi, yani hürriyeti vermişlerdir. Böylece insana da hürriyet verilmiştir. Yine Demokrit'in savunduğu atom fikrinin aksine, atomların yok iken var oldukları yani yaratıldıkları iddia edilmiştir. Oluş (kevn), Demokrit'in de savunduğu gibi, atomların birleşme ve ayrılımlarıyla meydana gelir. Fakat oluşta, mekânîk bir sebep ve zorunluluk yoktur. Zira bu doktrin, ilâhî irâdenin hürlüğü ile çelişir. Dolayısıyla atomlar belirli sayıdadır. Yani âlem sonludur.

Mu'tezile'den atomcu âlem anlayışını kabul etmeyenler de olmuştur. Örneğin Nazzâm, Yunan filozoflarından Thales ve Anagsagoras'ın kümûn ve zuhûr (gizlilik ve açığa çıkış) kuramını benimsemiş, Aristo'nun ve Stoacıların görüşleriyle mezc etmiştir. Ortaya çıkan bu yeni teoriye göre, varlıkların tümü, aynı zamanda yaratılmıştır. Öncelik ve sonralık yaratılıştadır değil, ortaya çıkıştıdır.

Âlemin ezeliliği, boşluğun yokluğu, madde ve sûret teorisinin esas olduğu, mutlak anlamda determinizm gibi görüşler karşısında, âlemin ezelî değil bilakis hâdis

(sonradan yaratılmış) oluşu sebebiyle varlığını sürekli bir yaratana borçluluğunu savunan Mu'tezilî kelâmcılar, âlemin hem yaratılmasını, hem de varlığının devamını ortaya koymak için "a'yân" ve "araz" gibi kavramları kullanmışlardır. Bu metafiziğin temeli, Tanrı'dan başka evrendeki her şeyin, iki ayrı unsurdan meydana gelmiş olduğunu savunmaktır. Bu atomcu görüşleriyle kelâmcılar, Tanrı'nın ilim ve kudretini sınırlamamayı, âlemin oluşunu ispat etmeyi, yaratılmış sonlu ve sınırlı âlem anlayışına ulaşmayı hedeflemişlerdir. Öyleyse Mu'tezile'nin cevher ve araz metafiziğine bu denli ilgilerinin sebebi, Tanrı'nın mutlak kudretini korumak ve yalnız eşyanın varlığa gelmesini değil, aynı zamanda eşyanın her an varlıkta durmasını da doğrudan O'nun müdahalesine yüklemek arzusudur. Nitekim Mu'tezile, Tanrı'nın eşyadaki arazları yaratmaktan vazgeçtiği anda, onların varlığının sona ereceğini ileri sürmüştür. Öyleyse, Mu'tezile'nin âlem anlayışları, Tanrı anlayışları ve tevhi'd esasına göre şekillenmiştir.

Bu ve buna benzer pek çok örneklerin verilebileceği etkileşim konusunda dikkate değer asıl nokta, Mu'tezilî bilginlerin Yunan felsefesinden etkilenmeleri ile beraber, onlardan aynen nakil yapmamış olmaları, bilakis Tanrı ve tevhi'd anlayışlarına uygun, kendilerine özgü bir âlem modeli geliştirmeye çalışmalarıdır. Özellikle Mu'tezilî düşünürlerin, Eflâtun, Aristo gibi Yunan filozoflarına ait kozmolojiye dair fikirlere vakıf olmaları, metafizik, psikoloji ve ahlak sahasında da İslâm kozmolojisinin şekillenmesine katkıda bulunan etkenlerdir. Böylece Mu'tezile, İslâm Kelâmının doğmasında ve gelişmesinde büyük rol oynamış, hatta İslâm Kelâmı, onu felsefe ile iç içe sokan Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl zamanında, en parlak devirlerini yaşamıştır.

Mu'tezilî düşünürlerin İlkçağ felsefesi ile tanışmaları neticesinde felsefî bir zemin kazanan diğer bir konu da, onların insan anlayışları olmuştur. Onlar, insanı, sadece ruh ve beden bakımından incelemekle kalmamışlar, sorumlu ve ahlaklı bir varlık oluşu itibarıyla, onun âlem içindeki yeri, sorumluluğu, fiilleri, duyumları, irâdesi ve irâdesinin ilâhî kudret ile bağlantısını da teolojik perspektiften ele almışlardır. Onlar bu çalışmalarında özellikle Demokritos, Epikuros, Leukippos, Lucretius, Eflâtun ve Calinus'tan etkilenmişler ve alıntılar yapmışlardır. Ancak bu alıntılar, onların âlem anlayışlarında olduğu gibi, salt nakilcilik değildir. Felsefe, nefis (ruh) kavramından hareketle, insanın metafizik boyutunu, mâhiyet ve özünü bulmaya

çalışırken, kelâm ilmi, yine bunları bulmaya çalışmış ancak öncelikle insanı, Tanrı karşısındaki konumu açısından ele almış ve bu ilişkiyi kulların fiilleri yani kader ve özgürlük problemi açısından açıklamaya çalışmıştır. Bu sebeple insan hakkında farklı yorumlar oluşmuş, farklı açıklamalar yapılmıştır. Örneğin ruh hakkında birbirinden farklı açıklamalar yapılmasıyla beraber, Esam gibi onu sadece, duyu organlarının duyumuna indirgeyenler de olmuştur.

İrâde özgürlüğüne son derece önem veren Mu'tezile, insanda potansiyel olarak mevcut olan akıl kuvvetine de değer vermesiyle ön plana çıkmıştır. Onlar, nassın yanına felsefî bilgi kaynaklarını da ekleyerek, akli problemlerin çözümünde hakim kılmıştır.

Mu'tezile'nin diğer bir özelliği de, irâde özgürlüğünü ispatlayabilmek için, insanın fiillerini önce kastedip sonra kendisinin yarattığını savunmaları olmuştur. Onlara göre fiillerin meydana gelişini sağlayan güç, insanda fiilini yapmadan önce de mevcuttur. İnsan kendi yaptıklarına kâdirdir. Onların yaratıcısıdır. Yaptıklarından dolayı ceza veya mükafata layık olur. Tanrı anlayışı ve tevhîd prensiplerine son derece önem veren Mu'tezile'ye göre, Tanrı sadece iyiyi diler. Kötü olan bir şeyi irâde etmez. O, salah ve aslahı (yararlı ve en yararlıyı) irâde eder. Çünkü kötülüğü irâde etmek de kötülüktür. Kötü bir şeyin, âdil ve hikmet sahibi olan Tanrı'dan sadır olması asla düşünülemez. Kötülüğün kaynağı, irâdesinde serbest bırakılan insandır. Bununla beraber onlar, insan gücü ile ilâhî kudreti eşit tutmamak maksadıyla tevellüd teorisini ileri sürmüşlerdir. Tevellüd, ister eşyanın bizzât tabiatından olsun, ister fâili olmayan eylemler cinsinden olsun çoğu Mu'tezilî için önemli olan, bu fiilin insana nispet edilmesidir. Zira onlara göre tevellüd, insanın irâdesi ve seçimi ile oluşur. Bu eylemin doğuşuna, insanda bulunan kudret sebep olmaktadır.

Sonuç olarak, Mu'tezile'nin insan irâdesine serbestlik tanınması, yaratıcıya karşı insanın sorumluluğunu kanıtlayabilmesinin yanı sıra, insanın kendi varlığını da tanıyıp değerlendirebilmesine olanak tanımış, böylece yapıcı bir insan tipi ortaya konmuş, bu ise İslâm düşüncesinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Mu'tezile, Tanrı, âlem ve insan anlayışlarını, tevhîd prensibini esas alarak şekillendirmiş, bu esası savunup koruyabilmek amacıyla felsefî kaynaklardan yararlanma yoluna gitmiştir. Onların kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak ve

İslâm'ın üstünlüğünü göstermek için, İlkçağ felsefesine dair çeviri faaliyetleri, yeni bir düşünce hareketine neden olmuş, bunun neticesi olarak kelâm, yeni bir terminoloji kazanmış, felsefe ile olan diyalektik, zamanla daha da artmış, Mutezile kelâmcıları, Yunan filozoflarının üzerinde durdukları konular üzerinde yoğunlaşmaya başlamış ve bu konular hakkında kendilerine özgü bir sistem kurmuşlardır. Yunan felsefesinden etkilenmeleri ile beraber, genel olarak felsefî bir ilkeyi almakta aceleci olmamışlar, bu konuda son derece titiz davranmışlardır. Ayrıca felsefeden aynen nakil yapmamışlar, aldıkları felsefî konuları kendi inanç esasları ve nasslar doğrultusunda yeniden yorumlamışlar, orijinalinden farklı yeni bir boyut kazandırmışlar, bu yeni haliyle de kendisi orijinal olmuştur. Yani Mu'tezile'nin düşünceleri salt nakilcilik değil, İslâm kültürünün bir parçası olmuştur. Onlar, Felsefî terminolojiyi kullanarak, felsefe ile ilgili kavramların kelâm ilmine konu olmasını sağlamışlar, böylece İslâm düşüncesi gelişmiş ve en parlak devirlerini yaşamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslamda İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul 1994.

ADAM, Hüdaverdi, *Bazı Kelâm Problemleri*, Değişim Yayınları, Sakarya 1988.

el-ALÛSÎ, Ebû'l-Fadl Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, İhyâu Turâsi'l-Arabî, Mısır ts.

AMMARA, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (çev. Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, Ankara 1996.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1993, K= XI. Kitap.

- *Poetika* (çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, Ankara 1995.

- *Organon V Topikler*, (çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B.Yayınları, İstanbul 1989, Kitap IV.

- *The Complete Works Of Aristotle, (Physics)*, (İng. çev. Barnes, Jonathan), The Revised Oxford Translation, United States of America 1995.

el-ASKALÂNÎ, İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

ASLAN, Abdülgaaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Yayınları, Ankara 2000.

ATÇEKEN, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu, Ankara 2001.

AYDIN, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Diyanet Yayınları, Ankara 1974.

AYDINLI, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu, Ankara 2001.

AYDIN, Mehmet, *İslâm Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, VII. Baskı, İzmir 1999.

el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1977.

BAĞDATLI, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982.

el-BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyîb, *Temhîdü'l-Evâil Telhîsu'd-Delâil* (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Müessesetü Kütübî's-Sikâfiyye, Beyrut 1987.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Diyanet Yayınları, Ankara 1997.

el-BEHÎY, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü* (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınevi, Ankara 1992.

el-BEYÂZÎ, Kemaleddin Ahmed Hasan, *İşâretü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Dâru'l-İslâmî, İstanbul 1949.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Düşünce Yayınları, Ankara 1976.

- *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ yayınları, Ankara 1999.

-“Âlem”, *DİA*, II, 357-361.

BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, *Supplementband Leiden* (eserin üç ciltlik zeyli), Dâru'l-Meârif, Kâhire ts.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap – İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Erdem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999.

CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe* (çev. Oguz Üzügül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.

el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah fi'l-Luğa ve'l-Ulûm*, Dâru'l-Hadâratî'l-Arabiyye, Beyrut 1974.

CİLACI, Osman, *Genel Hatlarıyla Dinler Tarihi*, Mimoza Yayınları, Konya 1994.

CORBİN, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1994.

el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed b. Ali, es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1997.

- *Kitâbu't-Ta'rîfât* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405.

ÇAĞATAY, Neş'et – **ÇUBUKÇU**, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *Makaleler*, Ankara 1984.

DAĞÎM, Semîh, *Felsefetü'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1985.

ed-DEVVÂNÎ, Muhammed b. Es'ad, *Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*, Serveti Fünun matbaası 1321.

-*Şerhu Akâidi'l-Adudiyye üzerine Tavâlî'* haşiyesi, Serveti Fünun matbaası 1321.

ed-DUVEYHÎ, Ali b. Sa'd b. Sâlih, *Arâu'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi*, Ankara 1998.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, *min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Dâru'n-Nedm, Kâhire 1989.

EBÛ'L-BEKÂ, *el-Külliyât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

EFLÂTUN, *Phaidon* (çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir), M.E.B.Y., İstanbul 1989.

- *Devlet* (çev. Sabahattin Eyyuboğlu – M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1995.

el-EŞ'ARÎ, **Ebû'l-Hasen** Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (thk. Helmut Rayter), Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1996.

el-FUZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman, *Matlau'l-İtikad fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1962.

el-GAZZÂLÎ, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid, *Fadâihu'l-Bâtıniyye*, Kuveyt ts.

GOÏCHON, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri* (çev.İsmail Yakıt), Ötügen yayınları, İstanbul 1993.

GÖKBERG, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

GÖLCÜK, Şerafeddin-**TOPRAK**, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1998.

GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1979.

- “Hayyât”, *DİA*, XVII, 103-105.

el-GURÂBÎ, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Firaki'l-İslâmiyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm inde'l-Müslimine*, Mısır 1956.

GÜNALTAY M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1339.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Son Gnostikler Sabiiler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.

GÜZEL, Abdürrahim, *Karabâğî ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Değişim Yayınları, Sakarya 1988.

el-HARPÛTÎ, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi ehli'l-İslâm* (çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Diyanet Yayınları, Elazığ 2000.

el-HAYÂLÎ Ahmed, *Şerhü Akaidü'n-Neseî* (Konyalı Ahmed Rüşdü'nün tâ'likiyle birlikte), Dersaadet Matbaası, İstanbul 1322.

- *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniye*, Şeriketü Sahâfîyye Matbaası, İstanbul 1318.

el-HAYYÂT, Ebû'l-Huseyn el-Mu'tezilî, *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbn er-Râvendî el-Mülhid mâ Kasâdâ bihi'l-Kizb ale'l-Müslimîn ve't-Ta'n aleyhim* (nşr. Albert Nader), Beyrut el-Matbaatu'l-Katûlîkiyye 1957.

HİLAV, Selahaddin, *Felsefe El Kitâbı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1975.

HODGSON, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni* (çev. İhsan Durdu ve dğr.), İz yayıncılık, İstanbul 1993.

İŞİK, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi 1967.

İBN CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ebû'l-Ferec, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1985.

İBN ESÎR, Ali b. Muhammed b. Muhammed İzzeddîn el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Dâru's-Sadîr, Beyrut 1982.

- *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, ts.

İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed, *Vefeyâtu'l-A'yân Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Beyrut ts.

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Dâru Nahda, Kâhire ts.; aynı eser (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kâhire 1957.

İBN HAZM, Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire 1990.

İBN EBÎ USEYBÎA, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etubbâ'*, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İBN İMÂD, Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

İBN KESÎR, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Mearif, III.Baskı, Beyrut 1979.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut ts.

İBN MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile* (thk. Wilzer, Susanne Diwald), Beyrut 1961.

İBN NÂSIRU'D-DÎN, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî, ed-Dımeşkî, *Tevdîhu'l-Müştebihe*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İBN NEDÎM, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist fî Ahbari'l-Ulemai'l-Musannifîn mine'l-Kudemâ ve'l-Muhaddisîn ve Esmâi Kütübihim* (thk. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Marife, Beyrut 1994.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Mısır 1983.

İBN TEYMIYE, Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcu's-Sünne* (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1989.

- *Kütüb ve Resâil ve Fetevâ fî'l-Akîde* (thk. Abdurrahmân Muhammed Kâsım en-Necdî), Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1989.

el-ÎCÎ, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbu-l-Mevâkıf* (thk. Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1997.

İGNAZ, Goldziher, *el-Akîde ve 'ş-Şerîa fî 'l-İslâm* (Arapça'ya çev. Muhammed Y. Musa, Abdülaziz Abdülhak), Kâhire 1946.

İSFERÂYİNÎ, Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fî 'd-Dîn ve Temyîzi 'l-Fırkatî 'n-Nâciye ani 'l-Firakî 'l-Hâlikîn*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

İSMAİL PAŞA, *Îdâhü 'l-Meknûn, fî 'z-Zeyli alâ Keşfi 'z-Zünûn*, Dâru'l-Maârif, İstanbul 1947.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitâbevi Yayınları, İstanbul 1995.

-*Yeni İlm-i Kelam*, Kitâbevi Yayınları, İstanbul 1339.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebû'-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muhît bi 't-Teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmi, Ahmed Fuat el-Ehvânî), Dâru'l-Mısr, Kâhire ts.

- *el-Muğnî, fî Ebvâbi 't-Tevhîd* (nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kâhire 1962.

- *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kâhire 1996.

-*Fazlu 'l-İ'tizâl ve Tabakâtu 'l-Mu'tezile* (nşr. Ömer Seyyid Azmi, Ahmed Fuat el-Ehvânî), Tunus 1974.

KARASAN, Mehmet, *Büyük Feylesoflar Antolojisi*, M.E.B.Yayınları, İstanbul 1949.

KARLIĞA, H. Bekir, "Cisim", *DİA*, VIII, 28-31.

el-KEHHÂLE, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râgıb, *Mu'cemü 'l-Müellifîn*, Dâru İhyâu Turasu'l-Arabî, Beyrut ts.

KEKLİK, Nihat, *Türk İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987.

KUTLUAY, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yayınları İstanbul 2001.

el-KUVEYSÎ, Hasan, *Şerhu's-Sülemi'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık*, Mısır 1354.

KUTLU, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.

KUTLUER, İlhan, "Cevher", *DİA*, VII, 450-455.

KÜÇÜK, Hasan, *Antik Çağdan Günümüze Sistematik Felsefe Tarihi*, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1985.

LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (çev. Turan Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.

el-LEKKANÎ, Abdüsselâm b. İbrahim, *İthâfû'l-Mürîd bi Cevhereti'd-Tevhîd* ve beraberinde Muhyiddîn, Abdülhamîd Muhammed, *en-Nizamü'l-Ferîd bi Tahkîki Cevhereti'd-Tevhîd*, Matbaatu's-Saadet, Mısır 1955.

MACÎT Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İklim yayınları, İstanbul 1992.

- *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* (çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

MACÎT, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

el-MAKRİZÎ, Takyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-Hitâti'l-Makriziyye, Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Bağdat 1968.

el-MALATÎ, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bidai* (thk. Zahid Kevserî), Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır 1993.

el-MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (thk. Mustafa es-Sek'â), Mustafa Bâbî matbaası, Mısır 1973.

MUHAMMED Ebû Zehrâ, *İslâm'da İtikâdî-Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Sıbgatullah Kaya), Şûrâ Yayınları, İstanbul 1998.

NADER, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Dâru Neşri's-Sikâfiyye, Mısır 1950.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabşiratü'l-Edille fi Usulü'd-Din alâ Tarîkati'l-İmam Ebû'l-Mansûr el-Maturidî* (thk. Claude Saleme), Dimeşk 1990.

en-NEŞŞÂR, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (çev. Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

en-NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Kitâbu Firaki's-Şîa* (nşr. Helmut Ritter), İstanbul 1931.

en-NİSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan Seyyid), Beyrut 1979.

OLGUNER, Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990.

ORMSBY, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet Sorunu (Teodise)* (çev. Metin Özdemir), Ankara 2001.

ÖZ, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, 153-154.

PİNES. S. *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn* (Arapçaya çev. Ebû Ride), Mektebetü'n-Nahda, Kâhire 1946.

RAYYIS, Ziyauddin, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. Ahmed Sarıkaya), Nehir Yayınları, İstanbul 1990.

er-RÂZÎ, Fahreddîn b. Muhammed b. Ömer, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.

- *el-Metâlibu'l-Âliye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

- *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn* Beyrut 1972.

SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Muhammed, *Maturidiyye Akâidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Diyanet Yayınları, Ankara 1998.

SARIKAYA, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Tuğra Matbaası, Isparta 2001.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2000.

es-SEM'ÂNÎ, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb* (thk. Abdullah Ömer el-Bârudî), Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988.

es-SENÛSÎ, Muhammed b. Yusuf b. Ömer, *Haşiyetü't-Desûkî alâ Ümmi'l-Berâhîn*, Dâru'l-Mısr, Kâhire ts.

es-SUYÛTÎ, Celaledin Abdurrahman, *Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîru'l-Ensâb* (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz ve Eşraf Ahmed Abdülziz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl* (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404.

- *Nihâyetü'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kâhire ts.

ŞEK'A, Mustafa, *İslam bi Lâ Mezâhib*, Dâru'l-Mısriyye, Lübnan 1989.

ŞERİF, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

et-TANCÎ, Muhammed et-Tavî, "*İslam'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu*" (haz. İsmail Yakıt), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta 1994.

et-TANTÂVÎ Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, Mısır 1350.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevduâtî'l-Ulûm*, Beyrut 1985.

TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul 1997.

- *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İfav Yayınları, İstanbul 1994.

- *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.

et-TEFTEZÂNÎ, Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, (Kestelli Haşiyesi ile birlikte), Eser Kitâbevi, İstanbul 1975.

- *Şerhu'l-Akâid* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.

et-TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali el-Mevlevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi İstanbul 1996.

TRİTTON, A. S., *İslâm Kelâmı* (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları , Ankara 1978.

TUNÇ, Cihat, *Sistemantik Kelâm*, Erciyes Basımevi, Kayseri 1994.

TURHAN, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İfav Yayınları, İstanbul 1996.

ULUDAĞ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, Dergah Yayınları, III. Baskı, İstanbul 1991.

ULUTAN, Burhan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1976.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.

VECDÎ, Muhammed Ferid, *Dâiratü Maârifî'l-Karni'l-İşrîne*, Dâru'l-Marife, III. Baskı, Beyrut 1971.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (çev. H.Vehbi Eralp), İstanbul 1993.

WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (çev. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

- *Kelâm Felsefesine Giriş* (çev. Kasım Turhan), Kitâbevi, İstanbul 1996.

YÂFÎÎ, Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali, *Merhemü İleli'l-Mu'dile fî'r-Red alâ Eimmeti'l-Mu'tezile* (thk. Mahmud Muhammed, Mahmud Nasssâr), Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992.

YAKIT, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, Ötüken yayınları, İstanbul 1993.

- *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, Edebiyet Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992.

- *Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (S.D.Ü.İ.F.), Isparta 1998, Sayı V.

YAVUZ, Y. Şevki, “Ayn”, *DİA*, IV, 256-257.

- “Adem”, *DİA*, I, 356-357.

- “Hareket”, *DİA*, XVI, 120-123.

Y. KUMEYR, *İslâm Felsefesinin Kaynakları* (çev. Fahrettin Olguner), Dergah Yayınları, İstanbul 1976.

ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Vâsitî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Ali Seyrî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Dâru'r-Risale Beyrut 1986.

ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi* (çev. Ahmed Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

ez-ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el-A'lâm Kamusu Terâcîm*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1984.